Ludwig Feuerbach

La esencia del cristianismo

Crítica filosófica de la religión

ÍNDICE

PRÓLOGO



Las ideas del autor sobre religión y cristianismo, teología y filosofía especulativa de la religión, que fueron publicadas en diferentes trabajos -en forma ocasional, aforística y polémica-, las encontrará el lector concentradas en la presente obra en forma más orgánica y fundamentada. El autor las ha ampliado o reducido, moderado o afinado según fuera necesario; pero en ningún caso las ha agotado, por la sencilla razón de que es enemigo de toda generalización categórica; como en todos sus libros, ha perseguido también en éste un objeto completamente distinto.

La presente obra contiene los elementos, obsérvese bien, solamente los elementos críticos para la creación de una filosofía positivista de la religión o revelación; naturalmente, no de una filosofía en el sentido ingenuo de la mitología cristiana, que acepta cualquier cuento de hadas de la historia como si fuera un hecho, -ni tampoco en el sentido pedantésco de la filosofía especulativa de la religión, que toma los artículos de la fe por una verdad lógico-metafísica, tal como lo ha hecho la escolástica.

La filosofía especulativa de la religión sacrifica la religión a la filosofía, y la mitología cristiana sacrifica la filosofía a la religión; aquélla convierte la religión en un juego de la arbitrariedad especulativa, y ésta convierte la razón en un juego del materialismo religioso. La filosofía de la religión sólo permite a la religión decir lo que ella misma ha pensado y lo que sabe expresar por sí mucho mejor. La mitología deja hablar a la religión en lugar de la razón; aquélla, incapaz de salir de sí misma, convierte las imágenes de la religión en sus propias ideas; ésta, incapaz de volver a sí misma, convierte las imágenes en cosas reales.

Se comprende que la filosofía y la religión, en el sentido general, es decir, si se prescinde de su diferencia específica, son idénticas y, dado que es el mismo ser el que piensa y el que cree, también las imágenes de la religión expresan a la vez ideas y cosas. Más aún: cada religión determinada, cada creencia es a la vez un modo de pensar, pues es completamente imposible que hombre alguno crea algo que contradiga hasta a su propia manera de pensar y de imaginar. Por eso el milagro no contiene para el creyente nada que contradiga a la razón, más bien es algo muy natural, algo así como una consecuencia lógica de la omnipotencia divina, la cual, a su vez, también es para él una idea muy natural. En efecto, para el creyente la resurrección de la carne del sepulcro, por ejemplo, es tan natural como la vuelta del sol después de su puesta, como el despertar de la primavera después del invierno, como la formación de la planta de la semilla sembrada en la tierra. Sólo cuando el hombre ya no armoniza con su fe, es decir, cuando la fe ya no es para él una verdad con la que se compenetra, recién entonces nota con más claridad la contradicción entre la fe o la religión y la razón. Por cierto, también la misma fe reconoce sus objetos como inconcebibles, y contradictorios a la razón; pero la fe distingue entre razón cristiana y pagana, entre razón iluminada y razón natural. Esta diferencia, sin embargo, no dice más que sólo para el infiel los objetos de fe son irracionales; pero el que cree, está convencido de su verdad, y para él constituyen la razón más sublime.

Pero también en esta armonía entre la fe cristiana o religiosa y la razón cristiana o religiosa, subsiste todavía una diferencia esencial entre la fe y la razón, ya que la fe no puede prescindir de la razón natural, y menos todavía, deshacerse de ella. Ahora

bien, esta razón natural es nada menos que la razón por excelencia, es la razón general, es la razón basada en verdades y leyes generales; en cambio, la fe cristiana; o lo que es lo mismo, la razón cristiana, es un conjunto de verdades especiales, de privilegios y exenciones especiales; luego, una razón especial. Dicho más claramente todavía: la razón es la regla y la fe es la excepción de la regla. Por eso, hasta cuando hay una armonía perfecta, la colisión entre ambas razones es inevitable; pues el carácter especial de la fe y el carácter universal de la razón no coinciden perfectamente; queda siempre un exceso de razón libre que ha de sentirse, por lo menos en ciertos momentos, en contradicción con la razón ligada a los dogmas de la fe. De esta manera la diferencia entre la fe y la razón se convierte en un hecho psicológico.

La esencia de la fe no consiste en la coincidencia de la fe con la razón general sino en su diferencia. El carácter especial es el condimento de la fe. Por eso su contenido mismo está ligado a un tiempo histórico y determinado, a un lugar determinado y a un nombre determinado. Identificar la fe con la razón sería extinguir la diferencia entre ambas. Si, por ejemplo, la creencia en el pecado de Adán no dijera otra cosa sino que el hombre, por su naturaleza, no es así como debe ser, entonces atribuiría a ese hecho sólo una verdad general y racional, una verdad que conoce cada hombre y que afirma hasta el salvaje con el sólo hecho de que cubre su desnudez con una piel. ¿Pues qué otra cosa significa ese pedazo de piel sino que el individuo humano, por su naturaleza, no es así como debe ser? Por cierto, el pecado de Adán contiene esa idea general como fundamento; pero aquello que lo convierte en un objeto de la fe, en una verdad religiosa, es precisamente aquello especial y diferente que no coincide con la razón general.

Debe existir siempre y necesariamente, por supuesto, una relación entre la reflexión y los objetos de la religión, una relación que, en nuestro concepto, ilumina dichos objetos pero que, en el sentido de la religión o por lo menos de la teología, los disuelve y destruye. Por eso la presente obra aspira a demostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen por base verdades muy sencillas y naturales. Para eso es imprescindible tener en cuenta la diferencia esencial entre la filosofía y la religión; de lo contrario, se corre el peligro de explicar la religión por ella misma. La diferencia esencial entre la religión y la filosofía la fundamenta, empero, la imagen. La religión es dramática por su naturaleza. Dios mismo es un ser dramático, es decir, un ser personal. Quien le quita a la religión la imagen, le quita su cosa real y tiene solamente en sus manos un *caput mortuum*. La imagen es, en su calidad de imagen, una cosa.

En esta obra las imágenes de la religión no serán convertidas en ideas -por lo menos no en el sentido de la filosofía especulativa religiosa- ni serán cónvertidas en cosas; sino que serán consideradas como imágenes, vale decir, que la teología será tratada no como una pragmatología mística, tal como lo hace la mitología cristiana, ni como ontología, tal como lo hace la filosofía especulativa religiosa, sino como patología psíquica.

El método seguido en este libro por el autor es absolutamente objetivo, tanto como el método de la química analítica. Por eso, donde es necesario y posible, se cita

documentos probatorios, en parte en el mismo texto, en parte en las notas del apéndice, para legitimar las conclusiones obtenidas por el análisis, vale decir, para demostrar que estas concfusiones son objetivamente fundadas. Por lo tanto, si los resultados de este método son llamativos e ilegítimos, entonces habrá que ser tan justo como para atribuirlo no al método sino al objeto.

El hecho de que el autor haya buscado sus testimonios en el acervo de los siglos pasados tiene su razón de ser. También el cristianismo ha tenido sus tiempos clásicos, y sólo aquello verdaderamente grande y clásico es digno de ser pensado; lo demás pertenece al foro de lo cómico o de la sátira. Por lo tanto, para poder estimar el cristianismo como un objeto digno de consideración, el autor debió prescindir del cristianismo disoluto y sin carácter, confortable, literario, versátil, epicúreo de hoy, y ha tenido que remitirse a los tiempos en que la novia de Cristo era todavía una virgen casta e inmaculada, que aún no había entretejido en la corona de espinas de su novio celeste los mirtos y rosas de la venus pagana, para no desmayarse ante el aspecto de un Dios torturado; tiempo en que ella, pobre por cierto, en tesoros terrestres, se sentía sin embargo sumamente rica y feliz en el goce de los secretos de un amor sobrenatural.

El cristianismo de hoy no tiene otros testimonios que los de su sordidez y raquitismo. Si acaso aún poseyera algo, no lo tendría por sí mismo, pues vive de la limosna del pasado. En efecto, si el cristianismo moderno hubieia sido objeto digno de una crítica-filosófica, el autor se habría ahorrado la labor de la reflexión y del estudio que le ha costado esta obra. Pues lo que en este libro será demostrado; por decir así, *a priori*. o sea, el hecho de que el secreto de la teología es la antropología, ha sido evidenciado, hace mucho, *a posteriori* por la historia de la teología. La historia del dogma, mejor dicho de la teología en general, es la crítica del dogma y de la teología. La teología ha sido convertida, desde hace mucho, en una antropología. De esta manera la historia ha realizado y convertido en un objeto de la conciencia lo que de por sí -y por ello el método de Hégel es completamente exacto e históricamente fundado- era la esencia de la teología.

Pero aunque la *infinita libertad y personalidad* del mundo moderno se ha apoderado de la religión cristiana y de la teología, de tal manera que la diferencia entre el Espíritu Santo, como productor de la revelación divina, y el espíritu humano, como consumidor, fuera anulado, siendo el contenido sobrenatural y sobrehumano del cristianismo desde hace mucho completamente naturalizado y antropomorfizado, la esencia sobrehumana y sobrenatural del antiguo cristianismo sigue, a pesar de esto, por lo menos como un espectro, todavía en la conciencia de los hombres, aun en nuestro tiempo y religión, debido a la indecisión humana y la falta de carácter. Habría sido, sin embargo, tarea sin ningún interés filosófico, si el autor se hubiera propuesto demostrar en este trabajo que dicho espectro moderno sólo es una ilusión y un engaño del hombre. Los espectros son sombras del pasado y, en consecuencia, nos imponen esta pregunta: *¿Qué ha sido alguna vez ese espectro, cuando era todavía un ser de carne y sangre?*

El autor debe pedir al lector que no olvide que si escribe cosas de tiempos pasados, no las escribe sino en función del presente y para el tiempo presente; por lo tanto,

que no pierda de vista el espectro actual, mientras contempla la esencia original, y que recuerde, finalmente, que por más que el contenido de esta obra sea patológico o fisiológico, sin embargo, su objeto es a la Vez terapéutico y práctico.

Ludwig Feuerbach

PRÓLOGO

A la segunda edición alemana

Los juicios absurdos y pérfidos que han sido emitidos sobre este libro a raíz de su aparición no me han causado ninguna extrañeza, pues no esperaba otros ni podía esperarlos razonablemente. He tenido la *increíble osadía* de decir ya en el preámbulo que *también el cristianismo ha tenido sus tiempos clásicos y que sólo lo verdaderamente grande y clásico es digno de ser pensado y que lo demás pertenece al foro de la sátira, de lo cómico; que yo, por lo tanto, para poder considerar el cristianismo como un objeto digno de pensar, prescindo del cristianismo disoluto, sin carácter, confortable, literario, versátil, epicureo, de hoy* ...

El tono del *alto mundo social*, el tono neutro, sin pasión, rebosante de ilusiones y mentiras convencionales, es, pues, el tono reinante, el tono normal del tiempo

moderno, tono en el cual no solamente las cuestiones políticas -cosa que se comprende- sino también los asuntos religiosos y científicos, vale decir, los males de nuestro tiempo, deben ser tratados. La simulación es la esencia del tiempo actual. Simulación es nuestra política, simulación nuestra moral, simulación nuestra religión y nuestra ciencia. El que dice la verdad es un impertinente, un inmoral; en cambio, el que en realidad actúa inmoralmente, pasa por un ser moral; la verdad, en nuestro tiempo, es inmoralidad. Moral y hasta moral autorizada y honrada es la negación intrínseca del cristianismo que adopta la apariencia de una afirmación del mismo; pero la verdadera negación moral del cristianismo, la negación que confiesa serlo, es conceptuada inmoral. Se considera moral la arbitrariedad que niega un artículo fundamental de la fe cristiana afirmando el otro -o simulando afirmarlo-, pues el que niega un solo artículo de fe, los niega todos, como dijo Lutero (1); pero la liberación verdadera del cristianismo por una necesidad intrínseca, es considerada inmoral ... En una palabra: moral es solamente la mentira, porque ella esquiva y esconde el mal de la verdad o, lo que es lo mismo, la verdad del mal.

Pero precisamente por ello la grita contra mi libro no me ha desconcertado en lo más mínimo; más bien he sometido esta obra nuevamente a una crítica severa histórica y filosófica, librándola en lo posible de sus defectos formales y enriqueciéndola con nuevas ideas y testimonios históricos. He interrumpido paso por paso el desarrollo de mi análisis, refirmando mis aseveraciones con documentos históricos, y espero que ahora el mundo se convencerá y, si no se empeña en ser ciego, confesará -aún contra su voluntadque mi libro es una traducción fiel y exacta del lenguaje oriental de la fantasía, propio de la religión cristiana, a un lenguaje más accesible. Otra cosa: mi libro no quiere ser sino una traducción fiel, o dicho metafóricamente, un análisis empírico-histórico-filosófico, una explicación, en fin, del enigma que representa la religión cristiana . . .

Ludwig Feuerbach

Notas

(1) Lutero se expresa sobre eso también en la siguiente forma: *O se cree todo, enteramente todo, o nada, El Espíritu Santo no se deja ni dividir ni separar como si pudiera enseñar o hacer creer una cosa como verdad y otra cosa como error. Cuando una campana se rompe ya no tiene ningún sonido y es absolutamente inservible*. Bien dicho. Los toques de campana de la fe moderna ofenden el sentido musical. Pero también *¡cómo está de rota esta campana!*

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

La esencia del hombre

La religión descansa en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal - los animales no tienen ninguna religión. Los antiguos naturalistas, careciendo de un criterio científico, atribuían al elefante, entre otras particularidades loableS, también la virtud de la religiosidad; pero la religión del elefante pertenece al reino de las fábulas.

Cuvier, uno de los más grandes conocedores del reino animal, sostiene, a base de observaciones propias, que el elefante no tiene fuerza intelectual mayor que la del perro.

Pero, ¿en qué consiste esa diferencia esencial que hay entre el hombre y el animal? La contestación más sencilla y más generalizada, y también la más popular, es: en la conciencia -pero no la conciencia, en el sentido de una sensación de sí mismo, de una fuerza de distinción sensual, de la percepción y hasta de un juicio de los objetos sensibles según características determinadas y perceptibles, pues semejante conciencia no puede negarse a los animales. En cambio la conciencia, en el sentido estricto, sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su propia esencia, su propia especie. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso, tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como especie. Por consiguiente le falta a aquella conciencia que deriva su nombre del saber. Donde hay conciencia, allí existe la facultad del saber, y con ello la ciencia. La ciencia es la conciencia de las especies. En la vida, nosotros tratamos con los individuos; en la ciencia, con las especies. Pero sólo un ser cuyo objeto de reflexión es su propia especie, su propia ciencia, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial.

Por eso el animal tiene solamente una vida sencilla. El hombre, en cambio, posee una vida doble, pues para el animal la vida interior se identifica con la exterior. El hombre, empero tiene una vida interior y una exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, quiere decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede ejecutar ninguna función propia de su especie sin otro ser fuera de él, pero el hombre puede ejecutar la función propia de su especie, o sea: la de pensar y la de hablar -pues ambas son verdaderas funciones de la especie-, independientemente de otro individuo. El hombre es a la vez para sí mismo el yo y el tú: él puede colocarse en el lugar del otro, precisamente porque no solamente su individualidad, sino también su especie y su esencia, son los objetos de su reflexión.

La esencia del hombre que lo distingue del animal no es solamente la causa, sino también el objeto de la religión. Pero la religión es la conciencia del infinito; es, por lo tanto, la conciencia que tiene el hombre, de su esencia no finita, no limitada, sino infinita. Y no puede ser otra cosa; pues una esencia verdaderamente finita no tiene ni la más remota idea, por no decir conciencia, de un ser infinito; porque el límite del ser es también el límite de la conciencia. La conciencia de una oruga, cuya vida y esencia está limitada a determinadas especies de plantas, no se extiende tampoco hasta más allá de ese terreno limitado: ella distingue estas plantas de las demás; pero más no sabe. A semejante conciencia limitada, que justamente por su limitación es infalible, la llamamos por eso *instinto* y no *conciencia*. La conciencia, en el sentido riguroso o propio de la palabra, es inseparable de la conciencia del infinito; la conciencia limitada no es ninguna conciencia: la conciencia es esencialmente de un carácter universal e infinito. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la propia infinitud. En otras palabras, en la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia.

Pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual éste es consciente, o en qué consiste la especie, la humanidad propiamente dicha en el hombre? (1) Consiste en la razón, en la voluntad y en el corazón. Para que el hombre sea perfecto, debe tener la

fuerza del raciocinio, la fuerza de la voluntad y la fuerza del corazón. La fuerza del raciocinio es la luz de la inteligencia; la fuerza de la voluntad es la energia del carácter y la fuerza del corazón es el amor. La razón, el amor y la fuerza de la voluntad, son perfecciones, son las fuerzas más altas, son la esencia absoluta del hombre como hombre y el objeto de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar y para querer. Pero ¿cuál es el objeto de la razón? Es la razón. ¿Y el amor? Es el amor. ¿Y el de la voluntad? Es la libertad de la voluntad. Nosotros conocemos para conocer, amamos para amar y queremos para querer, esto es, para ser libres. La esencia verdadera es un ser que piensa, ama y quiere. Veraz, perfecto y divino es solamente lo que existe por sí mismo. Pero ése es el amor, ésa es la razón, ésa es la voluntad. La trinidad divina en el hombre que existe por encima del hombre individual, es la unidad de la razón, del amor y de la voluntad. La razón (fuerza imaginativa, fantasía, ideas, opinión), la voluntad y el amor o corazón, no son de ninguna manera fuerzas que el hombre tiene -pues él no puede existir sin ellas; él es lo que es, solamente, por ellas-; ellas constituyen, en calidad de elementos que fundamentan su ser que él no tiene ni puede hacer, aquellas fuerzas que lo animan, que lo determinan y lo dominan -aquellas fuerzas absolutas y divinas a las cuales no puede oponer ninguna resistencia (2).

En efecto ¿cómo podría resistir un hombre sensible al sentimiento, un hombre amante al amor, un hombre razonable a la razón? ¿Quién no ha experimentado la fuerza fascinadora de la música? ¿Pero acaso es la fuerza de la música otra cosa que la fuerza de los sentimientos? La música es el lenguaje del sentimiento -el sonido es el sentimiento en alta voz, es el sentimiento que se comunica. ¿Quién no ha experimentado el poder del amor, o por lo menos no ha oído hablar de él? ¿Quién es más fuerte, el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee al amor o es más bien el amor quien posee al hombre? Cuando el amor determina al hombre hasta a morir con alegría por el ser querido, ¿esta fuerza que vence a la muerte sólo acaso es la propia fuerza individual o no es más bien la fuerza del amor? ¿Y cuál de los que verdaderamente han pensado, no ha experimentado alguna vez la fuerza del pensar, esa fuerza realmente tranquila y silenciosa? Cuando estás absorto en pensamientos profundos, cuando te olvidas de tí mismo y de todo cuanto te rodea ¿eres tú el que domina la razón o es más bien ella la que te domina y absorbe? ¿No es acaso el entusiasmo por la ciencia el triunfo más bello que celebra la razón sobre tí? ¿No es la fuerza del instinto de saber sencillamente una fuerza irresistible que vence a todos los obstáculos? Cuando suprimes una pasión, cuando reprimes una costumbre, en una palabra cuando obtienes una victoria sobre tí mismo, ¿es esa fuerza vencedora tu propia fuerza personal en sí, o no es más bien la energía de la voluntad la fuerza de la moral, que se apodera de tí en forma irresistible y que te llena de indignación contra tí mismo y contra tus debilidades individuales? (3)

Sin tener un objeto, el hombre es una nada. Grandes hombres ejemplares, hombres que nos revelaron la esencia del hombre, confirman esta verdad con su vida. Ellos tenían una sola pasión predominante y fundamental: la realización del objeto cuyo principal fin era lo más esencial de su actividad. Pero el objeto al cual se refiere esencial y necesariamente un sujeto, no es otra cosa que la propia esencia objetivada de ese sujeto, si este objeto es común a varios individuos que según la especie son iguales, pero según la clase diferentes, entonces él es su propia esencia pero

objetivada, por lo menos en cuanto es el objeto de aquellos individuos según la diferencia que tienen.

De igual manera es el Sol el objeto común de los planetas; pero no es de la misma manera el objeto para la Tierra como lo es para Mercurio, Venus y Urano. Cada planeta tiene su propio sol, el sol que ilumina y calienta a Urano y tal como lo ilumina y calienta, no tiene ninguna existencia física (sólo una astronómica, científica) para la Tierra; y el Sol no sólo aparece de diferente manera, sino es también realmente para los habitantes de Urano otro sol que para los habitantes de la Tierra. La conducta de la Tierra frente al Sol es, por eso y al mismo tiempo, una conducta de la Tierra frente a sí misma o sea para con su propia esencia, pues la medida del tamaño y de la intensidad de la luz en que el sol es el objeto de la Tierra, es también la medida de la distancia que caracteriza la naturaleza propia de la Tierra. Cada planeta tiene, por lo tanto, en el Sol el espejo de su propia esencia.

De ahí que el hombre sea consciente de sí mismo debido al objeto: la conciencia del objeto es, para el hombre, la conciencia de sí mismo.

Por el objeto se conoce al hombre; en aquél se manifiesta su esencia: el objeto es su esencia manifestada, su verdadero yo objetivo. Y esto, no sólo vale por los objetos espirituales, sino también por los perceptibles. También los objetos más remotos con respecto al hombre, porque y en cuanto le son objetos, son revelaciones de la esencia humana. También la luna, también el sol, también las estrellas le dicen al hombre, *conócete a tí mismo*. El hecho de que ve aquellos cuerpos y que los ve así como los ve, es un testimonio de su propia esencia. El animal sólo es representado por el rayo de luz necesario para la vida; el hombre en cambio se emociona también por el rayo indiferente de las estrellas más remotas. Sólo el hombre tiene alegrías y efectos puramente intelectuales; sólo el hombre celebra fiestas puramente teóricas para sus ojos. El ojo que contempla el firmamento, observando aquella luz que no le aprovecha ni le perjudica, que nada tiene de común con la Tierra y sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia, su propio origen. El ojo es de una naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva sobre la Tierra sólo con el ojo, por eso la teoría empieza con la mirada hacia el cielo. Los primeros filósofos eran astrónomos, el cielo recuerda a los hombres su destino, o sea, que no solamente son creados para obrar, sino también para contemplar.

El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él, es por lo tanto, el poder de su propia esencia. En forma análoga el poder que ejerce el objeto del sentimiento, es el poder del sentimiento; y el poder que ejerce el objeto de la razón es el poder de la razón misma; y finalmente, el poder que ejerce el objeto de la voluntad es el poder de esta misma voluntad. El hombre cuya esencia es determinada por el sonido, domina el sentimiento, por ñp menos aquel sentimiento que encuentra en el sonido su elemento correspondiente. Pero no es el sonido en sí, sino el sonido expresivo, sensual, sensitivo que tiene el poder sobre el sentimiento. El sentimiento sólo es determinado por lo sensitivo, quiere decir, por sí mismo, por su propia esencia. En forma análoga lo es también la voluntad y también la razón. Por lo tanto, cualquiera que sea el objeto que se presente a nuestra conciencia, siempre nos hacemos al mismo tiempo conscientes de nuestra propia esencia; no podemos activar

otra cosa, sin activamos al mismo tiempo también a nosotros mismos. Y dado que el querer sentir y pensar son perfecciones, esencias y realidades, es imposible que percibamos con la razón la razón, con el sentimiento la sensación, y con la voluntad la voluntad, como fuerzas limitadas finitas, es decir, fútiles; finito es un eufemismo para fútil, finito es la expresión metafisica y teórica; fútil la expresión patológica y práctica. Lo que es finito para la inteligencia es, fútil para el corazón. Pero es imposible que seamos conscientes de la voluntad del sentimiento y de la razón como de fuerzas finitas; porque cada perfección, cada fuerza y esencia es la verificación y la afirmación inmediata de sí misma. No es posible amar, querer y pensar, sin sentir estas actividades como perfecciones; no es posible percibir que uno es un ser amante que quiere y que piensa, sin sentir por ello una inmensa alegría. La conciencia significa, para un ser, que es objeto de sí mismo; por lo tanto, no es algo particular, no es algo diferente del ser que es consciente de sí mismo. De otro modo ¿cómo podría ser consciente de sí mismo? Por eso es imposible ser consciente de una perfección como si fuera una imperfección; es imposible sentir el sentimiento como limitado e imposible pensar el pensamiento como limitado.

La conciencia significa activarse a sí mismo, afirmarse a sí mismo, amarse a sí mismo; significa alegría de la propia perfección. La conciencia es el signo característico de un ser consciente; la conciencia sólo existe en un ser satisfecho y perfecto. Hasta la propia vanidad humana confirma esta verdad. El hombre se mira en el espejo; él tiene complacencia en su figura. Esta complacencia es una consecuencia necesaria y gratuita de la perfección, de la belleza de su figura. La figura hermosa está satisfecha en sí misma; necesariamente se alegra de sí, necesariamente se complace en sí misma. Sólo es vanidad, cuando el hombre mira con complacencia solamente su propia figura individual; pero no cuando él admira su propia figura humana. El debe admirar; no puede imaginarse ninguna figura más bella, más sublime que la humana (4).

En verdad, cada ser se ama a sí mismo, ama lo que es y debe amarlo, la existencia es un bien, *todo lo que es digno de la existencia*, dice Bacon, *es digno también del saber*. Todo lo que existe tiene valor, es un ser dotado de distinción; por eso se afirma, por eso se sostiene. Pero la forma más alta de la afirmación de sí mismo, aquella forma que hasta es por sí sola una distinción, una perfección, un privilegio y un bien es la conciencia.

Cada limitación de la razón o de la esencia del hombre en general, se debe a una equivocación o a un error. Por cierto el individuo humano puede y debe sentirse limitado a reconocerse como tal -pues en esto consiste su diferencia del individuo animal-; pero sólo puede ser consciente de que es limitado y finito, porque su objeto es la perfección, la infinitud de la especie, ya sea como objeto del sentimiento o de la conciencia o de la inteligencia. Cuando el individuo humano atribuye su propia limitación a la especie, se debe esto a la equivocación de que se confunde con la especie -una equivocación que yo sepa que es exclusivamente mía, me humilla, me avergüenza y me intranquiliza. Por eso, para librarme de esta vergüenza, de esta intranquilidad, atribuyo los límites de mi individualidad a una cosa inherente a la esencia humana misma. Lo que para mí es inconcebible lo será también para los demás; luego ¿por qué me preocupo de eso? pues no es culpa mía. No es la culpa de

mi inteligencia; es la culpa de la inteligencia de la misma especie. Pero es una locura, una locura ridícula y a la vez injuriosa declarar como limitado y finito lo que constituye la naturaleza del hombre, la esencia de la especie, que es la esencia absoluta, del individuo. Cada esencia se basta a sí misma. Ninguna esencia puede negarse a sí misma, es decir, negar lo que es; ninguna esencia es para sí misma una esencia limitada. Cada esencia es más bien infinita en sí y para sí, lleva su Dios, su Ser Supremo, en sí misma. Cada límite de una esencia, existe sólo para otro ser que está fuera y por encima de él. La vida de la especie llamada *efímera*, es extraordinariamente breve en comparación con los animales que viven más tiempo; y, sin embargo, es para ella esta vida breve tan larga como para otros una vida de años. La hoja en que vive la oruga es para ella un mundo, un universo infinito.

Lo que hace que un ser sea lo que es, es precisámente, su fortuna, su riqueza y su ornamento. ¿Cómo sería posible considerar un ser como no existente, sus riquezas como miserias, su talento como estupidez? Si las plantas tuvieran ojos, gusto y juicio, cada planta declararía su flor como la más bella; pues su inteligencia, su gusto, no alcanzaría más allá de la fuerza esencial productiva. Lo que la fuerza esencial productiva de una especie elabora como producto máximo, también su gusto y su juicio debe reconocerlo y afirmarlo como lo más sublime. Lo que afirma la esencia no pueden negarlo la inteligencia, el gusto, el juicio; de lo contrario la ínteligencia y el juicio, ya no serán la inteligencia y el juicio de ese determinado ser, sino de algún otro. La medida de un ser es también la medida de su inteligencia. Si un ser es limitado, lo es también su sentimiento y su inteligencia. Pero para un ser ilimitado, la inteligencia limitada no es ninguna barrera; más bien se siente enteramente feliz y satisfecho de ella; la siente, la alaba y la enaltece como una fuerza soberbia y divina, y la inteligencia limitada, a su vez, alaba al ser limitado cuya inteligencia se le identifica. Ambas cosas coinciden lo más exactamente. ¿Cómo podrían desunirse? La inteligencia es el campo visual de un ser. Hasta donde llega tu mirada, alcanza tu ser y viceversa. El ojo del animal no llega más allá de su necesidad y su ser tampoco crece más allá de su necesidad. Y hasta donde llega tu ser, alcanza también su sensación ilimitada de ti mismo, y hasta allí eres Dios. La disensión entre la inteligencia y la esencia, entre la fuerza intelectual y la fuerza productiva en la conciencia humana, es, por un lado, sólo individual y sin significado general; por el otro, sólo aparente. Quien reconoce que sus poesías son malas, no es, en su inteligencia y por ende tampoco en su esencia, tan limitado como aquel que alaba con su inteligencia sus malas poesías.

En consecuencia, si piensas en lo infinito, piensas y afirmas la infinitud de la facultad intelectual; si sientes lo infinito, sientes y afirmas la infinitud del poder sensitivo. El objeto de la razón es la razón que se tiene como objeto a sí misma; el objeto del sentimiento es el sentimiento que se tiene como objeto a sí mismo. Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, entonces, ni con la más bella música percibirás otra sensación que la que te causa el viento cuando sopla, o el arroyo que susurra a tus pies. ¿Qué es, pues, lo que te emociona, cuando oyes la música? ¿Qué percibes en ella? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón? Por eso sólo el sentimiento habla al sentimiento; por eso sólo el sentimiento es comprensible al sentimiento, quiere decir, a sí mismo -es por eso que el objeto del sentimiento es el sentimiento mismo-. La música es un monólogo del sentimiento.

Pero, también, el diálogo del filósofo es en verdad sólo un monólogo de la razón; la idea sólo habla a la idea. El brillo multicolor de los cristales encanta a los sentidos; a la razón sólo le interesan las leyes de la cristalografía. Porque para la razón sólo puede ser objeto lo razonable (5).

Por eso, todo lo que, en el sentido de la especulación trascendental, de la religión, tiene solamente el significado de algo derivado, subjetivo, humano o también de un medio, de un órgano, tiene en el sentido de la verdad el significado de lo original, de lo divino, de lo esencial y del objeto mismo. Si, por ejemplo, el sentimiento es el órgano esencial de la religión, entonces la esencia de *Dios* no expresa otra cosa que la esencia del sentimiento. El verdadero, pero oculto sentido de la frase: *El sentimiento es el órgano de lo divino*, es: *El sentimiento es lo más noble, lo más sublime y, por lo tanto, lo más divino, en el hombre*. ¿Cómo podrías percibir lo divino por el sentimiento, si éste no fuera de naturaleza divina? Pues lo divino sólo es percibido por lo divino. *Dios* sólo puede ser percibido por sí mismo. La esencia divina, percibida por el sentimiento, no es, en realidad, otra cosa que la esencia del sentimiento deleitada consigo misma -el sentimiento feliz y embriagado de sí mismo.

Esto sólo ya se desprende por el hecho de que allí donde el sentimiento se convierte en un órgano del individuo y en la esencia subjetiva de la religion, el objeto de ésta pierde su valor. De esta manera, el contenido sagrado de la fe cristiana, se ha convertido en una cosa indiferente, desde que han hecho el sentimiento como cosa principal de la religión. Si también desde el punto de vista del sentimiento se atribuye todavía algún valor al objeto, lo tiene solamente por el sentimiento, el cual posiblemente sólo por razones contingentes se relaciona con él. Si otro objeto excitara los mismos sentimientos, nos sería en igual modo bienvenido. Pero el objeto del sentimiento sólo por eso se nos hace indiferente, porque, donde se declara el sentimiento como esencia subjetiva de la religión, dicho sentimiento es también, en realidad, la esencia subjetiva de la religión, aunque esto no se diga clara y directamente. Digo directamente, porque indirectamente se confiesa por el hecho de que el sentimiento se declara como tal religioso, luego se anula la diferencia entre los sentimientos religiosos propiamente dichos y los sentimientos irreligiosos o, por lo menos, no religiosos -una consecuencia necesaria desde el punto de vista que declara únicamente el sentimiento como órgano de lo divino. Pues, ¿qué otra cosa te induce a declarar el sentimiento como órgano de la esencia divina e infinita a no ser la esencia y la naturaleza del sentimiento? Pero la naturaleza del sentimiento es general; ¿no es acaso, la naturaleza de todo sentimiento especial, cualquiera que sea su objeto? ¿Qué es, por lo tanto, lo que hace de este sentimiento un sentimiento religioso? ¿Acaso lo es un objeto determinado? Por cierto, no; pues este objeto mismo sólo es religioso cuando no es objeto de la inteligencia fría o de la memoria, sino del sentimiento. ¿Qué diremos por lo tanto de la naturaleza de los sentimientos, en que cada uno de ellos, sin distinción, participa del objeto? El sentimiento es, por lo tanto, declarado *santo*, sólo porque es sentimiento; la causa de su religiosidad es la naturaleza del sentimiento, hasta en el mismo. Pero ¿no se ha declarado de este modo el sentimiento como lo absoluto, lo divino mismo? Cuando el sentimiento es bueno y religioso por sí mismo, es decir, santo y divino, ¿acaso no lleva entonces el sentimiento en sí mismo a su Dios?

Pero si quieres, sin embargo, establecer un objeto del sentimiento, declarando a la vez, y no obstante, tu sentimiento como verdadero, sin introducir en tu reflexión algo extraño, ¿qué otra cosa te queda que distinguir entre tus sentimientos individuales y la esencia general, o sea; la naturaleza del sentimiento y separar la naturaleza del sentimiento de las influencias perturbadoras e impuras, ligadas al sentimiento que existe en ti, el individuo limitado? Por eso, lo único que puedes objetivar y declarar por infinito y determinar como su esencia, es solamente la naturaleza del sentimiento. No hay aquí otra definición de Dios que la siguiente: Dios es el sentimiento puro, limitado y libre. Cualquier otro Dios que pones aquí, es un Dios impuesto a tu sentimiento por fuerzas extrañas. El sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa y, como tal, la religión necesita un objeto externo. El sentimiento niega un Dios objetivado -es en sí mismo, Dios-. La negación del sentimiento exclusivo significa para el punto de vista del sentimiento la negación de Dios. Eres solamente demasiado cobarde o demasiado limitado como para confesar con tus palabras lo que tu sentimiento, subrepticiamente, afirma. Ligado a consideraciones de orden social, incapaz de concebir la magnanimidad del sentimiento, te asustas del ateísmo religioso de tu corazón y destruyes, dominado por este terror, la unidad de tu sentimiento contigo mismo imaginándote un ser objetivado, diferente de tu sentimiento y lanzándote de este modo necesariamente a las viejas preguntas y dudas, de si existe un Dios o si no existe. Tales preguntas y dudas han desaparecido y hasta son imposibles, donde se declara como esencia de la religión el sentimiento. El sentimiento es, el poder más íntimo que tienes y, sin embargo, es a la vez, el poder más independiente y más diferente de ti: se encuentra en ti y a la vez sobre ti; es tu esencia más propia, pero que te domina como si fuera otro ser: en una palabra, es tu Dios. ¿Cómo quieres entonces distinguir de este ser otro ser objetivado en ti? ¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento?

Pero el sentimiento ha sido indicado aquí sólo como un ejemplo. Lo mismo vale de cualquier otra fuerza, facultad, potencia, realidad y actividad -el nombre es indiferente-, que se defina como órgano esencial de un objeto. Lo que tiene subjetivamente, o sea, en el hombre, el significado de la esencia, esto mismo lo tiene también objetivamente, o sea en el objeto. El hombre no puede ir más allá de su esencia verdadera. Por medio de la fantasía puede imaginarse individuos de otra clase que se supone superiores, pero jamás podrá prescindir de su especie, de su esencia. Las definiciones de esencia que da de aquellos otros individuos, son definiciones tomadas siempre de su propia esencia, definiciones con las cuales, en verdad, sólo se representa y objetiva a sí mismo. Por cierto, hay fuera del hombre seres intelectuales en los cuerpos celestes; pero suponiendo tales seres, no cambiamos nuestro punto de vista -lo enriquecemos cuantitativamente. no cualitativamente-; pues del mismo modo que rigen allí nuestras leyes estáticas, valen también allí las leyes del sentimiento y del pensamiento que nos rigen. En efecto, no suponemos de ningún modo que haya vida en los demás cuerpos celestes con el objeto de encontrar allí seres diferentes de nosotros, sino de encontrar seres iguales o semejantes (6).

Notas

(1) El materialista dice: *El hombre se distingue del animal sólo por la conciencia; es un animal pero con conciencia*; luego no toma en cuenta que en un ser en el cual se despierta la conciencia, se produce un cambio cualitativo de toda la esencia. Por lo demás, la esencia de los animales no es rebajada por lo que he dicho. No es éste lugar para entrar en más detalles.

(2) *Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie*, Montaigne.

(3) La cuestión de si esta diferencia entre el individuo -una palabra que como todas las palabras abstractas es sumamente vaga y equívoca- y el amor, la inteligencia, la voluntad, sea fundada o no en la naturaleza, es para el tema de este libro absolutamente indiferente. La religión saca las fuerzas, propiedades, determinaciones esenciales del hombre y quitándoselas las adivina como si fueran seres independientes -no es de importancia si ellas se transforman, como en el politeísmo, cada una en un ser especial, o, como en el monoteismo, todas juntas en un solo ser-; luego también en la explicación, en la reducción de estos seres divinos al hombre debe hacerse dicha diferencia. Por lo demás es esta diferencia no solamente impuesta por el objeto, sino que es también fundada filológicamente y, lo que es lo mismo, lógicamente; porque el hombre se distingue de su espíritu, de su cabeza, de su corazón, como si él fuera algo sin ellos.

(4) *El hombre es lo más bello para el hombre*, (Cicerón, De nat. deor. lib, 1). Y esto no es un signo de estrechez mental; porque él encuentra también otros seres bellos fuera de él; él se deleita también en la belleza de los animales, en la hermosura de las plantas, en la belleza de la naturaleza en general. Pero sólo la forma absoluta y perfecta puede deleitarse, sin envidia, en las formas de otros seres.

(5) *La inteligencia es sólo para la inteligencia y lo que emana de ella es sensible*, Reimarus. (Verdad de la religión natural, IV capítulo, párrafo 8).

(6) Así dice por ejemplo Christ Huygens en su Cosmotheoros, lib, 1: *Es probable que el placer de la música y de la matemática no sólo se limite a nosotros los hombres, sino que se extienda también a varios otros seres*. Esto quiere decir: la cualidad es idéntica; el sentido para la música y para la ciencia es el mismo; sólo el número de los que disfrutan la música y la ciencia debe ser ilimitado.

CAPÍTULO SEGUNDO

La esencia de la religión

Lo que hemos sostenido hasta ahora en forma general, aún con respecto a los objetos sensibles, de la relación del hombre con el objeto, vale especialmente para nuestra relación con el objeto religioso.

En relación a los objetos sensibles, la conciencia del objeto se puede distinguir de la conciencia de sí mismo; pero referente al objeto religioso, la conciencia del mismo y la conciencia de sí mismo coinciden. El objeto sensible existe fuera del hombre, el religioso se encuentra en él, le es intrínseco -de ahí que sea un objeto que tampoco puede abandonar al hombre como la conciencia de sí mismo, le es íntimo, y hasta el más íntimo, el más próximo objeto. *Dios*, dice por ejemplo Agustín, *nos está más cerca que los cuerpos sensibles y corporales, y por eso es más fácilmente conocible que ellos* (1). El objeto sensible es de por sí algo indiferente, es independiente del ánimo, de la fuerza intelectual; el objeto de la religión, en cambio, es un objeto exquisito: es el ser más absoluto, más sublime y supremo; supone esencialmente un juicio crítico, o sea la diferencia entre lo divino y lo que no es divino, entre lo que es digno de ser adorado y lo que no lo es (2). Vale por lo tanto aquí sin restricción alguna; la tesis que afirma: *el objeto del hombre no es otra cosa que su esencia objetivada*. Así como el hombre piensa, así como él siente, así es su Dios; este es el valor que tiene el hombre y este es el valor que tiene su Dios. La conciencia de Dios es la conciencia que tíene el hombre de sí mismo, el conocimento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, por su Dios conoces al hombre; ambas cosas son idénticas. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente su Dios, y Dios es el interior revelado, el yo perfeccionado del hombre; la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de sus secretos de amor.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es llamada la conciencia del hombre de sí mismo, entonces esto no debe entenderse como si el hombre religioso se diera cuenta de que su conciencia de Dios es la conciencia de su esencia; pues el defecto de esta conciencia motiva precisamente la esencia particular de la religión. Para suprimir este error sería mejor decir: la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo. Por eso, la religión siempre precede a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de cada individuo. El hombre busca su esencia primaria fuera de sí, antes de encontrarse en sí mismo. La esencia propia le es, en un principio, un objeto que pertenece a otro ser. La religión es la esencia individual de la humanidad; pero el niño ve su esencia como si fuera de otro hombre -el hombre, cuando niño, se objetiva como si fuera otro hombre-. Por eso la evolución histórica en las religiones, consiste en que lo que en las religiones anteriores se consideraba como objeto, ahora es considerado como algo subjetivo, es decir, lo que antes se creía y se adoraba como Dios, se sabe ahora que es algo humano. La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre hizo adoración de su propia esencia. El hombre se ha objetivado, pero no se dio cuenta que el objeto era su propia esencia; la religión posterior hace este paso; cada progreso de la religión es, por lo tanto, un conocimiento más profundo de sí mismo. Pero cualquier religión que llama a sus hermanas mayores *idólatras*, se exceptúa a sí misma -y esto necesariamente, porque de lo contrario ya no sería religión- de la suerte general o sea de la esencia de la religión; pues atribuye a las demás religiones,

lo que es la culpa de la misma religión -si es que se puede hablar de culpa-. Pcrque tiene otro objeto, otro contenido, porque se ha elevado más arriba de las influencias de las religiones anteriores, se cree elevada sobre las leyes necesarias y eternas, que fundamentan la esencia de la religión y cree que su objeto, su contenido, sea sobrehumano. En cambio, el pensador advierte la esencia de la religión oculta a ella misma, pues el objeto del pensador es la religión que no puede ser objeto de ella misma y nuestra teoría consiste en demostrar que la contradicción que hay entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no es otra cosa que la contradicción que existe entre la esencia humana y el individuo humano, que, por lo tanto, también el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.

La religión, por lo menos la cristiana, consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo o, mejor dicho: para con su esencia, pero considerando a esa esencia como si fuera de otro. La esencia divina no es otra cosa que la esencia húmana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre. Todas las determinaciones de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana (3).

Con respecto a los predicados, vale decir, las propiedades o determinaciones de Dios, se admite esto sin reparo; pero en ninguna forma con respecto al sujeto, es decir: la esencia fundamental de sus predicados. La negación del sujeto se toma por irreligiosidad y por ateísmo; pero no la negación de los predicados. En cambio, lo que no tiene determinaciones, no puede tampoco tener ningún efecto sobre mí; y lo que no tiene ningún efecto, no tiene tampoco ninguna existencia. Anular todas las determinaciones equivale a anular la misma esencia. Una esencia sin determinaciones es una esencia no objetivada, y una esencia no objetivada es nula. Por eso, si el hombre anula todas las determinaciones de Dios, éste sólo es un ser negativo, nulo. Para el hombre verdaderamente religioso, Dios no es un ser sin determinaciones, porque para él es un ser verdadero y real. Por eso la falta de determinación de Dios y la falta de su conocimiento, que es idéntica con aquélla, sólo son el fruto de los tiempos recientes y un producto de la incredulidad moderna.

Como la razón sólo es y puede ser definida como finita, donde el hombre ve lo absoluto y lo verdadero en el placer sensual o en el sentimiento religioso, en la contemplación estética o en el espíritu moral, así la imposibílidad de conocer a Dios o de determinarlo, sólo puede declararse y fijarse como dogma, donde este objeto ya no tiene más intereses para la inteligencia, donde la realidad sólo gira alrededor del hombre, y tiene para él la importancia del objeto esencial, absoluto y divino; pero donde, sin embargo, existe todavía, en oposición a esa corriente puramente mundana, un resto de la antigua religiosidad. El hombre se disculpa, ante el resto de su conciencia religiosa, con la imposibílidad de conocer a Dios en su tibieza para con él y en su apego a este mundo; él niega prácticamente a Dios, es decir, por el hecho -pues es el mundo el que absorbe todos sus pensamientos y sentimientos-, pero no niega a Dios teóricamente, no discute su existencia, la admite. Pero esta existencia no le afecta. no le incomoda; es una existencia negativa, es una existencia sin existencia, una existencia que se compadece a sí misma -es una existencia cuyos efectos no se

pueden distinguir de la no existencia-. La negación de predicados determinados y positivos de la esencia divina, no es otra cosa que la negación de la religión, sólo que se quiere retener la apariencia de una religión, a fin de que no sea conocida como negación. No es otra cosa que un ateísmo sutil y astuto. La pretendida vergüenza religiosa de hacer de Dios, mediante predicados, un ser finito, sólo es el deseo irreligioso de no querer saber más nada de Dios, de desalojarlo de su espíritu. Quien teme ser un ser finito, teme existir. Cualquier existencia real, es decir, cualquier existencia que en realidad sea existencia, es una existencia cualitativamente determinada. Quien cree seriamente, realmente y verdaderamente en la existencia de Dios, no se escandaliza de las propiedades de Dios, aunque algunas sean bastante humanas. Quien no quiere ofender por su existencia, quien no quiere ser áspero, que renuncie a la existencia. Un Dios que se siente ofendido por la determinación, no tiene el coraje ni la fuerza de existir. La cualidad es el fuego, el oxígeno, la sal de la existencia, la existencia en sí, es decir, una existencia sin cualidad, es desabrida y sin sabor. Ahora bien; Dios no hay más que en la religión. Sólo donde el hombre pierde el gusto de la religión, donde, por lo tanto, la religión misma es desabrida, sólo allí también la existencia de Dios se convierte en una existencia sin sabor.

Pero hay todavía otra manera más suave de la negación de los predicados divinos. Se admite, por ejemplo, que los predicados de la esencia divina son finitos y especialmente, que son determinaciones humanas; pero se rechaza su negación, hasta se les imparte protección, alegándose que es necesario para el hombre formarse ciertas ideas de Dios. Con respecto a Dios, se asegura que estas determinaciones no tienen importancia; pero para mí, si es que Dios debe existir, no puede presentarse sino bajo la forma de un ser humano o por lo menos parecido al hombre. Pero esta diferencia entre lo que es Dios en sí y lo que es para mí, destruye la paz de la religión y es, además, una distinción sin fundamento y sin realidad. Yo no puedo saber de ninguna manera si Dios es otra cosa en sí o para sí como es para mí; así como es para mí; así, él es todo para mí. Pues para mí precisamente en esas determinaciones, bajo las cuales existe para mí, reside su carácter absoluto; su esencia misma; él es para mí así como siempre y sólo debe ser para mí. El hombre religioso con respecto a lo que es Dios para él -de otra relación no sábe nada- se siente enteramente satisfecho: pues Dios es para él lo que puede ser para el hombre. Mediante aquella distinción, el hombre hace caso omiso de sí mismo, de su esencia, de su medida absoluta; pero esta omisión es solamente una ilusión. Pues sólo puedo hacer una diferencia entre el objeto tal cual es en sí y el objeto tal cual es para mí, donde un objeto en realidad puede aparecer bajo otra forma que aquella bajo la cual aparece; pero no, donde aparece en tal forma como me debe aparecer en conformidad con la medida absoluta. Por cierto, mi representación puede ser subjetiva, es decir, tal que la especie no esté ligada a ella.

En cambio, si mi imaginación corresponde a la medida de la especie, la diferencia entre el ser absoluto y el ser relativo ya no existe; pues, esta imaginación es absoluta. La medida de la especie es la medida absoluta, es la ley y el criterio del hombre. Pues la religión tiene la convicción de que sus ideas de Dios son las Verdaderas y que, por lo tanto, cada hombre las debe adoptar; cree que sus conceptos son las ideas que la naturaleza humana debe formarse necesariamente y hasta que son las ideas objetivas emanadas de Dios mismo. Para cada religión, los dioses de las demás religiones sólo

son ideas vagas de Dios, mientras que la idea que ella misma tiene de Dios, es Dios mismo, que Dios es así como ella lo representa, que es el legítimo y verdadero Dios, tal como es en sí. La religión sólo se basta con un Dios entero que no tenga miramientos de ninguna clase; ella no quiere solamente una apariencia de Dios, quiere a Dios mismo, a Dios en persona. La religión renuncia a sí misma, al renunciar a la esencia de Dios; ya no es ella la verdad cuando renuncia a la posesión del Dios verdadero. El escepticismo es el enemigo mortal de la religión. Pero la diferencia entre el objeto y la idea, entre Dios en sí y Dios para mí, es una diferencia escéptica y por lo tanto, irreligiosa.

Lo que es para el hombre el significado del ser absoluto, lo que para él es el ser máximo, el ser supremo; aquello en comparación con lo cual no puede figurarse nada más sublime, es precisamente para él la esencia divina. ¿Cómo podría, por lo tanto, preguntar el hombre lo que es en sí aquel objeto? Si Dios fuera objeto para el pájaro, le sería solamente objeto en forma de un ser dotado de alas: el pájaro no conoce nada más sublime, nada más soberbio, que el hecho de estar provisto de alas. ¡Cuán ridículo sería si este pájaro juzgara a mi Dios! Me parece ser un pájaro, pero lo que es en sí, lo ignoro. El ser supremo es, pues, para el pájaro precisamente la esencia del pájaro. Si le quitas a éste la idea de la esencia del pájaro, le quitas la idea de la esencia suprema. Por consiguiente ¿cómo podría él preguntar si Dios en sí está dotado de alas? Preguntar si Dios es en sí tal como es para mí, significa preguntar si Dios es Dios, significa levantarse por encima de su Dios, rebelarse contra él.

Por eso, donde una sola vez se apodera del hombre la conciencia de lo que los predicados religiosos sólo son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, allí la duda y la incredulidad se han apoderado de la fe. Y sólo es debido a la inconsecuencia de la cobardía del corazón y de la debilidad de la inteligencia, que el hombre, desde esta conciencia, no procede hasta la negación formal de los predicados y desde ésta a la negación de la esencia, que es la base de aquéllos. Si dudas de la verdad objetiva de los predicados, debes dudar también de la verdad objetiva del sujeto de estos predicados. Si tus predicados son antropomorfismos, el sujeto de los mismos es un antropomorfismo. Si amor, bondad y personalidad son determinaciones humanas, entonces, también, la esencia de las mismas que tú les supones así como la existencia de Dios y la creencia de que un Dios existe, son un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana. De dónde sabes que la creencia en Dios no sea una barrera de la imaginación humana. Seres más sublimes - y tú crees en la existencia de ellos- son posiblemente tan armoniosos, que sin duda no existe ninguna tensión entre ellos y un ser superior. Conocer a Dios sin serlo, conocer a la felicidad sin disfrutarla, es una discrepancia, una desgracia (4). Los seres superiores no saben nada de esta desgracia; no tienen ninguna idea fuera de lo que ellos son.

Tú crees en el amor como en una propiedad divina, porque tú mismo amas; crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces algo superior en ti mismo que la bondad, la inteligencia; y crees que Dios existe, o sea que Dios es un sujeto o un ser - lo que existe es un ser, ya sea que lo determinen y nombren como substancia o persona o de otra manera- porque tú mismo existes y porque eres un ser. No conoces ningún bien humano superior al de amar, o al de ser bueno y sabio y del mismo

modo no conoces ninguna felicidad superior a la de existir o de ser un ser. Pues la conciencia de todo el bien, de toda la felicidad, está ligada a la conciencia de ser y de existir. Dios es un ser existente por la misma razón por la cual él para ti es un ser sabio, beato y bondadoso. La diferencia entre las propiedades divinas, la esencia divina, sólo consiste en que, a ti, la esencia y la existencia no te parecen ser un antropomorfismo; porque tu existencia incluye la necesidad de que Dios sea un ser existente; las propiedades, en cambio, aparecen como antropomorfismos, porque la necesidad de ellas, o sea la necesidad de que Dios sea sabio, bueno y justo, etcétera, no incluye directamente una necesidad idéntica con la existencia del hombre, sino que es originada por la conciencia y la acción del pensamiento. Yo soy un sujeto, un ser, existo independientemente de que sea sabio o no sabio, bueno o malo. Existir es para el hombre lo primordial. es la esencia fundamental de su imaginación en su representación, es ta condición previa de los atributos. Por eso renuncia a los atributos; en cambio, la existencia de Dios le es una verdad concluyente, intangible, absolutamente segura y objetiva. Sin embargo, aquella diferencia es sólo aparente. La necesidad del sujeto sólo procede de la necesidad del atributo. Eres un ser sólo por ser un ser humano; la certeza y la realidad de tu existencia sólo procede de la certeza y de la realidad de tus cualidades humanas. Lo que es el sujeto procede solamente del atributo; el atributo es la verdad del sujeto, el sujeto es sólo el atributo personificado y existente. El sujeto y el predicado se distinguen solamente como la existencia y la esencia. La negación de los predicados es por lo tanto la negación del sujeto. ¿Qué es lo que queda de la esencia humana, si le quitas las propiedades humanas? Hasta en el lenguaje común se nombran las propiedades divinas: la providencia, la sabiduría y la omnipotencia, en lugar del ser divino.

Luego, la certeza de la existencia de Dios, de la cual hemos dicho que para el hombre es tan segura y hasta más segura que la propia existencia, sólo depende de la certeza de la cualidad de Dios; no es una certeza inmediata. Para el cristiano, sólo la existencia del Dios cristiano es segura; para el pagano sólo es segura la existencia del Dios pagano. El pagano no dudaba de la existencia de Júpiter, porque la esencia de éste no le dio motivo para rechazarla, porque no podía imaginarse un Dios dotado con otras cualidades, porque esa cualidad le era certeza y verdad divina. Sólo la verdad del predicado es la garantía de la existencia.

Lo que el hombre cree como verdad, se representa directamente como realidad; porque en un principo sólo es verdad por lo que es verdad real en oposición a lo que solamente uno se imagina o sueña. El concepto del ser, de la existencia, es el concepto primario y originario de la verdad. Con otras palabras, en un principio el hombre hizo depender la verdad de la existencia y recién más tarde la existencia, de la verdad. Ahora bien; Dios es el ser humano contemplado como verdad máxima, pero Dios, o lo que es lo mismo la religión, es tan diferente como es diferente la manera en que el hombre, hasta su vida, su propia vida, la concibe considerándola esencia suprema. Por eso, esa manera en que el hombre concibe a Dios, le es la verdad y por lo mismo la existencia suprema o más bien la existencia misma; pues sólo la existencia suprema le es la existencia propiamente dicha que merece este nombre. Por eso Dios es un ser existente y real por la misma razón por la cual es este ser determinado; pues la cualidad o determinación de Dios no es otra cosa que la cualidad esencial del hombre mismo; pero solamente el hombre determinado es lo

que es; él tiene su existencia y su realidad en su determinación. Al griego no se le pueden quitar sus cualidades griegas sin quitarle su existencia. Por cierto, para una religión determinada, la certeza de la existencia de Dios es por lo tanto inmediata; pues, así como es tan necesario, tan incondicional como que el griego sea griego, tan necesario era que sus dioses fuesen seres griegos y tan necesariamente eran seres realmente existentes. La religión es idéntica con la idea de la esencia del mundo y del hombre que éste se forja a raíz de su esencia.

Pero el hombre no está por encima de su intuición esencial, sino que ella está por encima de él, ella lo anima, lo determina, lo domina. La necesidad de una prueba, de una comparación de la esencia o cualidad con la existencia, la posibilidad de una duda, no existe por lo tanto. Sólo puedo dudar de lo que supera mi esencia. ¿Cómo podría, por lo tanto, dudar de Dios, que es mi propia esencia? Dudar de mi Dios significa dudar de mí mismo. Sólo cuando se piensa que Dios sea algo abstracto, que sus predicados sean el producto de una abstracción filosófica, la destrucción, o sea la separación entre el sujeto y el predicado, entre la existencia y la esencia -se origina la apariencia de que la existencia o el sujeto sea algo diferente del predicado, algo inmediato, algo de que no se puede dudar, en oposición al predicado del cual se puede dudar. Pero sólo es una apariencia. Un Dios que tiene predicados abstractos, tiene también una existencia abstracta. La existencia y la esencia son tan diferentes como es la cualidad.

La identidad del sujeto y el predicado se ve más clara aún por el proceso de evolución de la religión, que es idéntico con el proceso de evolución de la cultura humana. Mientras que al hombre debe atribuírsele el predicado de un hombre simplemente natural, también su Dios es simplemente un Dios natural. Donde el hombre se encierra en casas, encierra también a su Dios en templos. El templo es sólo una representación del valor que el hombre da a edificios hermosos. Los templos en honor de la religión, son en verdad templos de honor a la arquitectura. Con la elevación del hombre del estado de la brutalidad y del salvajismo a la cultura, con la distinción entre lo que es decoro para el hombre y lo que no lo es, se forma al mismo tiempo la diferencia entre lo que es decoroso para Dios y lo que no lo es. Dios es el concepto de la majestad más alta, el sentimiento religioso, el sentimiento más sublime de la decencia. Los artistas más divinos y más ilustrados de Grecia realizaban en las estatuas de los dioses los conceptos de la dignidad, de la magnanimidad, de la tranquilidad no perturbada y de la serenidad. Pero ¿por qué razón estas propiedades les eran atributos y predicados de Dios? ¿Por qué ellos les parecían dioses para ellos mismos? ¿Y por qué razón excluían todos los efectos bajos y repugnantes porque se habían dado cuenta de que eran algo indecoroso, indigno, inhumano, y en consecuencia algo no divino? Los dioses de Homero comían y bebían -quiere decir, comer y beber es un placer divino. La fuerza corporal es otra propiedad de los dioses de Homero: Zeus es el dios más fuerte. ¿Por qué? Porque la fuerza corporal ya de por sí se consideraba como algo magnífico, algo divino. La verdad de la guerra era para los antiguos germanos la verdad suprema: por eso también su dios supremo era el dios de la guerra: Odin; la guerra, *la ley de las leyes o sea la ley más antigua*. La primera esencia verdadera y divina no es la propiedad de una deidad o de un Dios, sino la divinidad o la deidad de la propiedad. Por lo tanto, lo que para la teología y la filosofía era hasta ahora Dios, el ser absoluto, el ser esencial, esto no es

Dios; pero aquello que para estas ciencias no era Dios, justamente aquello es Dios -es decir la propiedad, la cualidad, la determinación, la realidad en general. Un verdadero ateísta, o sea un ateísta en el sentido ordinario, es por lo tanto solamente aquel para el cual los predicados de la esencia divina, como por ejemplo el amor, la sabiduría y la justicia, son una nada; pero no aquel para quien solamente el sujeto de estos predicados sea una nada. Y en ninguna forma la negación del sujeto significa necesariamente también la negación de los predicados en sí. Los predicados tienen un significado propio y autónomo: ellos imponen al hombre su reconocimiento por medio de su contenido; ellos demuestran ser verdaderos inmediatamente por sí mismos: ellos se confirman, se atestiguan a sí mismos, por eso la bondad, la justicia y la sabiduría, no son quimeras, porque la existencia de Dios sea una quimera; ni son verdades, porque dicha existencia sea una verdad. El concepto de Dios depende del concepto de la justicia, de la bondad, de la sabiduría: un Dios que no es bondadoso, ni justiciero, ni sabio no es Dios, pero no viceversa. Una cualidad no es divina porque Dios la piense, sino que si Dios la tiene, ya es de por sí divina, porque Dios, sin ella, sería un ser deficiente.

La justicia, la sabiduría, y en general cualquier determinación que constituye la divinidad de Dios, es determinada y conocida por sí misma; pero Dios lo es por la determinación, o sea la cualidad; sólo en el caso de que yo considere que Dios y la justicia son una misma cosa, que Dios sea la realidad inmediata de la idea de la justicia o de cualquier otra cualidad, determino yo a Dios por sí mismo. Pero si Dios como sujeto es lo determinado mientras que la cualidad y él predicado son lo determinante, el rango del primer ser, el rango de la divinidad, pertenece, en realidad, no al sujeto sino al predicado.

Recién cuando varias propiedades, y esto contradictorias entre sí, son reunidas para formar un ser, y cuando este ser se concibe como un ser personal, de modo que la personalidad es especialmente recalcada, recién entonces olvídase el origen de la religión, y se olvida que lo que en la representación de la reflexión es un predicado separable o diferente del sujeto, en principio era el sujeto verdadero. De este modo, los romanos y los griegos divinizaban tas cosas accidentales como si fueran substancias y virtudes, estados de ánimo y afectos como seres independientes. El hombre, especialmente cuando es religioso, es en sí la medida de todas las cosas y de todo lo que es real. Todo cuanto hace impresión sobre el hombre, y todo lo que produce un efecto especial sobre su ánimo -aunque tan sólo sea un ruido o un sonido extraño e inexplicacable- lo independiza él como si fuera un ser especial y hasta divino. La religión comprende todos los objetos del mundo; todo lo que existe era objeto de la veneración religiosa; en la esencia y la conciencia de la religión no hay otra cosa sino lo que en general se encuentra en la esencia y la conciencia que tiene el hombre de si mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio especial. Hasta los efectos del miedo y del terror tienen en Roma sus templos. También los cristianos convirtieron los fenómenos del sentimiento en seres, sus sensaciones en cualidades de las cosas, los efectos que los dominaban en poderes que según ellos regían el mundo, en una palabra ellos transformaban las cualidades de su propio ser, ya sea conocidas, ya sea desconocidas, en seres independientes. El diablo, los *cucos*, las brujas, los espectros y los ángeles, eran vardaderos secretos mientras

que el sentimiento religioso no fuera quebrado, dominando a la humanidad en forma absoluta.

Para quitarse de la mente la idea de la identidad de los predicados divinos y humanos y con ella la identidad del ser divino y humano, uno se imagina que Dios, en su calidad de un ser infinito, tenga una infinita cantidad de diferentes predicados de los cuales aquí sólo conoceremos algunos, los análogos o semejantes, mientras que los demás, según los cuales Dios también es un ser completamente diferente del ser humano o ser análogo al hombre, lo conoceremos recién en el futuro, es decir, en el otro mundo. Pero una cantidad infinita de predicados, que realmente son diferentes, tan diferentes que no se puede conocer inmediatamente el uno con ser dado el otro, sólo se realiza y es posible en una cantidad infinita de seres o de individuos diferentes. Así es también el ser humano, una riqueza infinita de diferentes predicados, pero precisamente por eso una riqueza infinita de diferentes individuos. Cada hombre nuevo es, por decir así, un nuevo predicado, una nuevo talento de la humanidad. Cuantos hombres existan, tantas fuerzas, tantas cualidades tiene la humanidad. La misma fuerza que hay en todos, existe por cierto en cada uno, pero en forma tan determinada y tan característica, que aparece como una fuerza propia y nueva. El secreto de la infinita cantidad de determinaciones divinas, no es, por lo tanto, otra cosa que el secreto del ser humano en su calidad de un ser infinitamente variado, infinitamente determinado y por eso mismo sensible. Sólo en la sensibilidad, sólo en espacio y tiempo un ser infinito, digo realmente infinito y lleno de determinaciones, tiene lugar. Donde hay predicados verdaderamente diferentes los hay en tiempos diferentes. Este hombre es un excelente músico, un insigne escritor, un destacado médico; pero no puede hacer música, escribir y curar al mismo tiempo. Ni la dialéctica de Hégel, o sea el tiempo, es el medio de reunir antítesis y oposiciones en un mismo ser. Pero ligado al concepto de Dios, diferente y separado del ser humano, es la infinita variedad de diferentes predicados, por ser una imaginación sin realidad -una pura fantasía- la representación de la sensibilidad; pero sin las condiciones esenciales, sin la verdad de la sensibilidad, una representación que está en contradicción directa con el Ser Divino por ser ésta una esencia espiritual, abstracta y única; pues los predicados de Dios son precisamente de tal calidad que yo, al tener uno de ellos, tengo todos los demás, dado que no hay ninguna diferencia verdadera entre ellos. Por eso, si en los predicados actuales no tengo los futuros, entonces, en el Dios futuro tampoco tengo al actual, sino que son dos seres diferentes (5). Pero esta diferencia contradice justamente a la singularidad, a la unidad, a la simplicidad de Dios. ¿Por qué este predicado es un predicado de Dios? Porque es de naturaleza divina, es decir, porque no expresa ningún límite, ninguna diferencia. ¿Por qué lo son otros predicados? Porque, por más que son diferentes en sí mismos, todos coinciden en que expresan también perfección sin límite. Por eso puedo imaginarme innumerables predicados de Dios, porque ellos todos coinciden con el abstracto concepto de Dios, debiendo tener común aquello que cada uno de los predicados convierte en un atributo o predicado divino. Así lo es en el caso de Espinosa. El habla de innumerables atributos de la substancia divina; pero fuera de la inteligencia y de la extensión, no nombra a ninguno. ¿Por qué? Porque es completamente indiferente conocerlos y hasta son indiferentes en sí mismos y superfluos porque con todos estos innumerables predicados diría siempre lo mismo, lo que digo con aquellos dos, o sea: la inteligencia y la extensión. ¿Por qué

es la inteligencia un atributo de la substancia? Porque según Espinosa se concibe en sí misma, porque es algo indivisible, perfecto e infinito. ¿Y por qué lo es la extensión y la materia? Porque ella, en relación a sí misma, expresa lo mismo. Luego la substancia puede tener una cantidad indeterminada de predicados, porque no es la determinación o sea la diferencia lo que convierte los predicados en atributos de la substancia, sino que es la no diferencia, la igualdad. O más bien: la substancia sólo por eso tiene innumerables predicados porque ella -¡qué extraño!- de por sí no tiene ningún predicado, es decir, ningún predicado determinado. La indeterminada simplicidad del pensamiento es complementada por la indeterminada multiplicidad de la fantasía. Dado que el predicado no es *Multum*, es *Multa* (6). En verdad, los predicados positivos son la inteligencia y la extensión. Con estos dos predicados se ha dicho infinitamente más que con los innumerables predicados anónimos: porque se ha dicho algo determinado; con ellos yo sé ahora algo de Dios. Pero la substancia es a la vez demasiado indiferente y demasiado apática como para que ella pudiera entusiasmarse por algo y definirse. Para no ser algo, no prefiero nada.

Ahora bien, si es un hecho que lo que es el sujeto o la esencia, se encuentra exclusivamente en las determinaciones del mismo, es decir, que el predicado es el verdadero sujeto, entonces se ha demostrado, asimismo, que si los predicados divinos son determinaciones del ser humano, también el sujeto de los mismos debe ser un ser humano. Empero, los predicados divinos son por un lado generales y por el otro lado personales. Los generales son los predicados metafísicos; pero éstos sólo sirven para que la religión tenga el primer punto de contacto o sea el fundamento; no constituyen las determinaciones características de la religión. Sólo son los predicados personales los que fundamentan la esencia de la religión y en ella la esencia divina es el objeto de la religión: tales predicados son por ejemplo *que Dios es una persona, que es el legislador de la moral, el padre de los hombres, el Santo, el Justo, el bondadoso, el misericordioso*. Pero de estas y de otras determinaciones se ve al mismo tiempo, por lo menos se verá que ellas, especialmente cuando son determinaciones personales, tienen un carácter puramente humano, y que en consecuencia el hombre en la religión expresa en la relación de Dios la relación a su propio ser: porque para le religión estos predicados no son ideas o imágenes que el hombre se forja de Dios diferente de lo que Dios es en sí mismo: son verdades, objetos, realidades. La religión no sabe nada de antropomorfismos: los tiene pero no quiere reconocerlos como tales. La esencia de la religión consiste precisamente en que aquellas determinaciones expresan la esencia de Dios. Sólo la inteligencia que reflexiona sobre la religión y que para defenderla la niega declara aquellas determinaciones por representaciones. Pero para la religión Dios es un verdadero padre, verdadero amor y misericordia; porque es para ella un ser real viviente y personal, por cuya razón sus determinaciones verdaderas son también determinaciones vivientes y personales. Y precisamente las determinaciones correspondientes son las que ofenden más a la inteligencia y las que ella, al reflexionar sobre la religión, niega. La religión es subjetivamente afecto, por eso también ella necesita objetivamente afecto del ser divino. Hasta la ira no es para ella un afecto indigno de Dios, con tal que esa ira no tenga por base algo malo.

Es esencialmente necesario observar -y este fenómeno es sumamente notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión- que cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre él y el hombre, quiere

decir tanto más es negada por la reflexión sobre la religión o sea por la teología la identidad, o sea la unidad del ser humano y divino y tanto más es rebajado lo humano tal como es objeto de la conciencia del hombre (7). La causa de ello es: porque lo que es positivo en la imaginación o determinación de la esencia divina, es exclusivamente humano: por eso la imaginación del hombre tal como es objeto de la conciencia, sólo puede ser negativa y adversa. Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse: para que Dios sea todo, el hombre ha de ser una nada. Pero por eso tampoco necesita ser algo para sí mismo porque todo lo que él se adjudica no va perdido para Dios, sino que queda conservado en él. El hombre tiene su esencia en Dios ¿cómo podría tenerla en sí y para sí mismo? ¿Por qué sería necesario poner o tener dos veces la misma cosa? Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta en un modo incomparablemente más alto y más amplio en Dios.

Los monjes hicieron el voto de castidad al Ser divino, ellos suprimieron el amor sexual en sí; pero en lugar de ello tenían en el cielo, en Dios, en la Virgen María, la imagen de la mujer -una ímagen del amor-. Podían ellos prescindir tanto más de la mujer verdadera cuanto más una mujer ideal e imaginada era para ellos el objeto del amor verdadero. Cuanto más importancia daban a la destrucción de la sexualidad, tanto mayor significado tenía para ellos la Virgen celestial: ella ocupa para ellos el lugar de Cristo y hasta el lugar de Dios. Cuanto más se niega lo sensual, tanto más sensual es Dios, al cual se sacrifica la sensualidad. Porque a lo que se sacrifica a la divinidad se le atribuye un valor especial; Dios tiene un agrado especial en ello. Lo que en el sentido del hombre es lo más sublime, lo es naturalmente también en el sentido de su Dios. Lo que gusta en general al hombre gusta también a Dios. Los hebreos no sacrificaban a Jehová animales impuros y despreciables, sino animales que para ellos tenian el más alto valor; los que ellos mismos comían eran también la comida de Dios (8). Por eso donde de la negación de la sensualidad se construye un ser especial, un sacrificio agradable para Dios, allí se da el valor más alto precisamente a la sensualidad y la sensualidad renunciada es, sin quererlo, restablecida, por el hecho de que Dios se coloca en lugar del ser sensual al cual se ha renunciado. La monja se desposa con Dios; ella tiene un novio celestial y el monje tiene una novia celestial. Pero la Virgen celestial es un fenómeno de una verdad general que se refiere a la esencia de la religión. El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega (9). La religión prescinde del hombre y del mundo pero sólo puede prescindir de las verdaderas o supuestas deficiencias y restricciones, o sea, de lo que son los defectos del mundo; pero no de la esencia, o sea de la parte positiva del mundo, ni tampoco de la humanidad. Por eso la religión debe nuevamente ocuparse en la abstracción y negación de lo que prescinde o por lo menos cree prescindir. De este modo la religión en forma inconsciente pone todo en la idea de Dios; lo que ella conscientemente niega -siempre que aquello que niega sea algo esencial, algo verdadero, algo que no puede negarse-. De este modo el hombre niega en la religión su inteligencia: él por sí mismo no sabe nada de Dios, sus ideas son solamente mundanas y terrestres; sólo puede crear lo que Dios le revela. Pero en cambio, los pensamientos de Dios son ideas humanas, ideas terrestres; él idea planes, al igual que un hombre se amolda a las circunstancias y a las fuerzas intelectuales del hombre, al igual que un maestro se adapta a la inteligencia de sus alumnos; él calcula exactamente el efecto de sus dones y revelaciones; él observa al hombre en todo lo que hace, sabe todo, también lo más vil, lo más detestable y lo más humano. En una

palabra, el hombre, frente a Dios, niega su saber y su pensamiento, para colocar éste su saber y su pensamiento en Dios. El hombre renuncia a su persona y, en cambio, le es Dios el Ser omnipotente, ilimitado, un Ser personal. El niega el honor humano; el yo humano, pero en cambio le es Dios un ser egoísta que sólo piensa en sí mismo, que sólo busca su propio honor, su propio provecho, su propio bienestar. Dios es la satisfacción propia del egoísmo que mira de soslayo a todas las demás cosas; Dios es la satisfacción suprema del egoísmo (10), la religión niega además lo bueno como una cualidad del ser humano; pues para ella el hombre es malo, corrompido, incapaz de hacer algo bueno; pero, en cambio, Dios es exclusivamente bueno, Dios es el ser bueno. Se exige que lo bueno, en su calidad de Dios, sea el objeto del hombre: pero, ¿acaso se expresa con ello que lo bueno sea una determinación esencial del hombre? Si yo soy absolutamente malo, es decir, malo por naturaleza y por esencia, si yo no soy santo, ¿cómo puede ser lo bueno y, lo santo un objeto para mí ya sea que este objeto sea intrínseco o extrínseco con respecto a mí? Si mi corazón es malo, si mi inteligencia es corrompida, ¿cómo puedo yo sentir como santo lo que es santo y percibir como bueno lo que es bueno? ¿Cómo puedo yo percibir en un cuadro algo hermoso si mi alma es una maldad estética? Aunque yo mismo no sea ningún pintor, aunque no tenga el talento de producir algo hermoso de mí mismo, sin embargo tengo sentimientos estéticos y una inteligencia estética, pues percibo lo que es bello fuera de mí. O lo bueno no es de ningún modo creado para el hombre, o si lo es, entonces se revela en ello al hombre la santidad y bondad de la esencia humana. Lo que es absolutamente contrario a mi naturaleza, lo que no está unido conmigo por ningún lazo común, no es tampoco apto para mis ideas y para mis sensaciones. Lo santo solamente es un objeto para mí en cuanto está en oposición a mi personalidad, pero en unidad con mi esencia. Lo santo es el reproche de mi pecaminosidad; en él me veo yo como pecador; pero precisamente en ello yo me reprocho, reconozco lo que no soy y cómo debo ser y por eso mismo puedo ser conforme a mi determinación. En efecto, el deber sin poder es una quimera ridícula, que no afecta a nuestra alma. Pero al reconocer lo bueno como determinación mía y como mi ley, lo reconozco consciente o inconscientemente como mi propio ser. Otro ser que por su naturaleza sea distinto del mío, no me interesa. Sólo puedo percibir el pecado si lo siento como una contradicción de mí mismo, de mi personalidad, de mi esencia. Como contradicción de un ser divino que no sea yo mismo, el sentimiento del pecado es inexplicable y sin sentido.

La diferencia entre el augustianismo y el pelagianismo, consiste sólo en que aquél expresa en manera de religión lo que éste dice a manera del racionalismo. Ambas determinaciones enseñan lo mismo, ambas adjudican al hombre lo bueno -pero el pelagianismo en forma directa racional y moral, el augustianismo en cambio indirectamente, en modo místico, es decir, religioso (11). Porque lo que éste atribuye al Dios del hombre, se adjudica en realidad al hombre mismo; lo que el hombre dice de Dios, lo dice en realidad de sí mismo. El augustianismo sólo sería una verdad y una verdad opuesta al pelagianismo, si el hombre tuviese por Dios al diablo, y si, con la conciencia de que es el diablo, lo venerase como su ser supremo. Pero mientras que el hombre venere un Ser bueno como Dios, contempla él en Dios su propio ser bueno.

Así como pasa con la doctrina de la degeneración del ser humano, así pasa también con la doctrina idéntica con aquélla, de que el hombre no puede hacer nada bueno, es decir, que no puede hacer en realidad nada de sí mismo y con sus propios esfuerzos. La negación de las fuerzas y actividad humana, sólo sería verdad si el hombre negara también en Dios la actividad moral diciendo, como el nihilista oriental o panteísta: el Ser Divino es un ser que carece absolutamente de la voluntad de la actividad, es indiferente y no sabe nada de la diferencia entre el bien y el mal. Pero quien determina a Dios como un Ser activo y esto como un ser moralmente crítico y activo, como un ser que ama el bien y lo obra y premia, que castiga, rechaza y condena el mal; quien determina a Dios en tal forma, sólo aparentemente niega la actividad humana; en realidad la convierte en actividad suprema y realísima. Quien hace actuar a Dios en forma humana, declara la actividad humana como una actividad divina, pues dice: un Dios que no fuera activo, ni moral ni humanamente, no es Dios y, en consecuencia, hace depender el concepto de la deidad del concepto de la actividad humana, pues una actividad más alta no la conoce.

El hombre -este es el secreto de la religión- objetiva (12) su ser y, en consecuencia, se convierte en el objeto de este ser objetivado, transformado en un sujeto y, respectivamente, en una persona; él se imagina que es un objeto pero objeto de otro objeto, de otro ser. El hombre es un objeto de Dios. Que el hombre sea bueno o malo, no es indiferente para Dios, no; él tiene un interés vivo y fuerte en que sea bueno; él quiere que sea bueno a fin de que sea beato -pues sin bondad no hay ninguna beatitud-. El hombre religioso rechaza por lo tanto la nulidad de la actividad humana haciendo de sus intenciones y acciones un objeto de Dios y convirtiendo al hombre en una finalidad de Dios -pues lo que es objeto en el espíritu, es objeto en la acción- y haciendo de la actividad divina un medio de la salvación humana, Dios es activo a fin de que el hombre sea bueno y feliz. De este modo el hombre, aparentemente humillado al extremo, es en realidad elevado al extremo. Y así el hombre en y por medio de Dios, sólo se tiene a sí mismo como última finalidad. Por cierto el hombre tiene por objeto a Dios; pero Dios no tiene otro objeto que la salvación moral y eterna del hombre, luego el hombre en realidad sólo se tiene por objeto a sí mismo. La actividad divina no difiere de la actividad humana.

En efecto, ¿cómo podría la actividad humana actuar como objeto mío y hasta en mí mismo, si ella fuese una actividad completamente diferente a mí mismo? ¿Cómo podría tener una finalidad humana, la fínalidad de enmendar y beatificar el hombre, si ella no fuera humana? ¿Acaso no determina el objeto de la acción? Cuando el hombre tiene por finalidad su propia enmienda, entonces toma resoluciones y propósitos divinos; pero cuando Dios tiene por finalidad la beatitud del hombre, entonces tiene finalidades humanas y ejecuta acciones humanas que corresponden a aquellas finalidades. De este modo el objeto del hombre en Dios es su propia actividad. Pero precisamente porque considera la propia actividad sólo como una actividad objetivada diferente de él mismo y como algo bueno, recibe necesariamente también el impulso no de sí mismo sino de aquel objeto. El ve su propia esencia fuera de sí y esta esencia la considera como algo bueno; se comprende por lo tanto que el impulso hacia lo bueno sólo le viene de aquella parte donde ha colocado lo bueno.

Dios es la esencia más íntima del hombre, la más subjetiva y más exclusiva, luego no puede actuar por sí misma, es decir, todo lo bueno viene de Dios. Cuanto más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se despoja de su subjetividad, de su humanidad, porque Dios en sí y por sí es un ser que no se pertenece pero que, sin embargo, a la vez atrae todo hacia sí. Así como la actividad arterial lleva la sangre hacia todos los lados del cuerpo y la actividad de las venas la conduce nuevamente al corazón, así como la vida en general consiste en una contínua sístole y diástole, así también la religión; en la sístole religiosa el hombre se despoja de su propia esencia, se rechaza y condena a sí mismo; en la diástole religiosa nuevamente recibe al ser rechazado en su corazón. Solamente Dios es el Ser que actúa y obra por sí mismo - este es el acto de la fuerza religiosa de repulsión-; Dios es el ser que obra en mí, conmigo, por mí y para mí, es el principio de mi salvación, de mis buenas intenciones y acciones y, por lo tanto, mi propio principio de ser bueno -este es el acto de la fuerza religiosa de atracción-. El desarrollo, arriba indicado, de la religión, consiste, si se le considera más de cerca, en que el hombre quita a Dios cada vez más para apropiárselo a si mismo. Al principio el hombre objetiva todo sin diferencia alguna. Esto se ve especialmente en la fe revelada. Lo que en un tiempo posterior o lo que para un pueblo culto enseña la naturaleza o la razón, esto en un tiempo anterior o para un pueblo menos culto lo ha enseñado Dios. Los hebreos creían que todos los instintos por más naturales que fueran, hasta el instinto de la limpieza, fuese un mandamiento positivo divino. De ese ejemplo vemos en seguida que Dios es tanto más bajo y tanto más humano cuanto más el hombre se quita a sí mismo. La humildad y la abnegación del hombre no pueden ir más lejos que cuando éste deniega de tener la fuerza y la facultad de observar por sí solo y por instinto propio los mandamientos del decoro vulgar (13). En cambio, la religión cristiana hizo una diferencia de los impulsos y afectos del hombre según su cualidad, según su contenido. Sólo convirtió los afectos buenos y las buenas intenciones, los buenos pensamientos en revelaciones y en afectos, es decir, en intenciones, afectos y pensamientos de Dios; pues lo que Dios revela es una determinación de Dios mismo; cuando el corazón se llena la boca habla, y como el efecto, así es la causa, como la revelación, así es el ser que se revela. Dios, que sólo se revela en buenas intenciones, es un Dios cuya propiedad esencial sólo es la bondad moral. La religión cristiana hizo una diferencia entre la limpieza moral intrínseca y la limpieza corporal extrínseca. La religión hebrea identificaba ambas cosas (14); la religión cristiana es, en oposición a la hebrea, la religión de la crítica y libertad. El hebreo no osaba nada a no ser si Dios lo había mandado; él mismo carecía de la voluntad hasta en las cosas más extrínsecas: el poder de la religión se extendía hasta las comidas. La religión cristiana, en cambio, independiza al hombre en todas estas cosas extrínsecas, lo que quiere decir que ella puso en el hombre lo que el hebreo pusiera en Dios. Israel es la representación más perfecta de este positivismo objetivado; para el hebreo el cristiano significa un librepensador. Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es; lo que hoy pasa por ser ateísmo. será mañana religión.

Notas

(1) De Genesi ad litteram, lib. V, c. 16.

(2) *Vosotros no tomáis en cuenta* (dice Minucius Félix en su Octavian, capítulo 24, a los paganos) *que hay que conocer a Dios antes de venerarlo*.

(3) *Las perfecciones de Dios son las perfecciones de nuestras almas; pero él las tiene en forma ilimitada. Nosotros tenemos algún poder, algún conocimiento, alguna bondad, todo esto es, en Dios, perfecto*, Leibniz (Théod. Préface). *Todo aquello por lo cual se distingue el alma humana es también propio al ser divino. Todo lo que está excluído de Dios, tampoco pertenece a la determinación esencial del alma*. S. Gregorius Nyss (de anima Lips, 1837, pág. 42). *Entre todas las ciencias es por lo tanto el conocimiento de sí mismo la más gloriosa y más importante, pues cuando uno se conoce a sí mismo, conocerá también a Dios*, Clemens Alex. (Paedas, lib. III, cap. 1).

(4) En el otro mundo por eso se suprime esta contradicción entre Dios y el hombre. En el más allá, el hombre ya no es hombre -a lo sumo en la imaginación- él no tiene ninguna voluntad distinta de la voluntad divina, tampoco luego -pues que es un ser sin voluntad- ninguna esencia propia; es idéntico con Dios; luego desaparece en el más allá la diferencia y la oposición existente entre Dios y el hombre. Pero allí donde solamente es Dios, no hay ya Dios. Donde no hay oposición a la majestad, no hay tampoco majestad.

(5) Para la fe religiosa no hay ninguna diferencia entre el Dios presente y el futuro, sino que aquél es un objeto de la fe, de la imaginación, de la fantasía; éste, en cambio, es un objeto de la contemplación inmediata, es decir, personal y sensual. Acá y allá es él el mismo; pero acá es vago, allá es claro.

(6) No mucho sino poco y bien.

(7) *Así como puede pensarse la similitud entre el Creador y lo creado, así debe pensarse la diferencia entre ellos, pero más grande todavía*. Later, Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza, Antv. 1559, p. 562). La última diferencia entre el hombre y Dios, entre el ser finito e infinito en general al cual puede llegar la imaginación religiosa especulativa es la diferencia entre el algo y la nada, *Ens* y *non-Ens*; porque sólo en la nada se destruye toda comunidad con todos los demás seres.

(8) Cibus Dei, 3 Mose 3, II.

(9) *Quien, pues*, dice por ejemplo Anselmi, *se desprecia, es apreciado por Dios, quien se aborrece complace a Dios. Luego, sé pequeño a tus ojos a fin de que seas grande a los ojos de Díos; porque serás tanto más apreciado por Dios cuanto más despreciado eres por los hombres* (Ansetmi Opp., París 1721, página 191).

(10) *Dios sólo puede amar a sí mismo, sólo puede pensar en sí mismo sólo puede trabajar para sí mismo. Dios, al juzgar al hombre, busca su autoridad, su gloria*, etc. S. P. Bayle, Un aporte para la historia de la filosofía y la humanidad, edición de bolsillo por Kröners.

(11) El pelagianismo niega a Dios, a la religión: *ellos atribuyen a la voluntad tanto poder, que debilitan el poder de la oración piadosa* (Agustín, De nat. et grat, cont. Pelagium, c. 58). El pelagianismo tiene por base solamente al Creador, es decir, a la naturaleza, no al Redentor, el Dios verdaderamente religioso, en una palabra, él niega a Dios, pero en cambio eleva el hombre hacia Dios al convertirlo en un ser independiente, que no necesita de un Dios (Ver al respecto Lutero contra Erasmo y Agustín, 1. C.c. 33). El agustinismo niega al hombre, pero en cambio humilla a Dios hasta convertirlo en hombre, hasta degradarlo a la muerte en la cruz por el hombre. Aquél coloca al hombre en lugar de Dios, éste coloca a Dios en lugar del hombre; ambos terminan en lo mismo; la diferencia sólo es una apariencia, sólo una ilusión piadosa. El agustinismo es una pelagianismo inverso, lo que éste pone como sujeto lo pone aquél como objeto.

(12) La objetivación religiosa y original del hombre debe, por lo demás, como está expresado claramente en el presente libro, diferenciarse bien de la autoobjetivación de la reflexión y

especulación; ésta es arbitraria, aquélla es obligatoria, necesaria, tan necesaria como el arte, como el idioma. Con el tiempo la teologia siempre coincide con la religión.

(13) 5. Mose 23, 12, 13.

(14) Ver por ejemplo l. Mose 35, 2; 3 Mose II, 44; 20, 26 y Leclerc.

PRIMERA PARTE

LA ESENCIA VERDADERA, O SEA ANTROPOLÓGICA, DE LA RELIGIÓN

CAPÍTULO TERCERO

Dios la esencia de la inteligencia

La religión es la desunión del hombre consigo mismo: porque ella considera a Dios como a un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre -el hombre no es lo que es Dios-. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito: Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporario; Dios es omnipotente, el hombre impotente: Dios es santo, el hombre pecaminoso. Dios y el hombre son dos extremos: Dios es lo absolutamente positivo, el contenido de todas las realidades: el hombre es sencillamente lo negativo, el concepto de la nada.

Pero el hombre objetiva en la religión su propio ser secreto. Es por lo tanto necesario demostrar que esta oposición, esta discordia entre Dios y el hombre, con que empieza la religión, es una discordia entre el hombre y su propio ser.

La necesidad intrínseca de esta demostración, resulta ya del hecho de que si el Ser Divino, que es el objeto de la religión, fuera realmente otro que la esencia del hombre, no podría surgir esa desunión, esa discordia. Si Dios es realmente otro ser,

¿qué me importa su perfección? La desunión sólo tiene lugar entre seres que tienen diferencia el uno con el otro, pero que deberían y podrían formar una unidad y, en consecuencia, en realidad son una sola cosa. Ya, por esta razón general, aquel ser con el cual el hombre se siente desunido, debe ser para él un ser innato, pero a la vez un ser de otra calidad que aquel que le da la sensación y la conciencia de la reconciliación y de la unidad con Dios, o lo que es igual, consigo mismo.

Este ser no es otra cosa que la inteligencia -la razón o el entendimiento-. Dios, considerado como punto extremo del hombre, como ser no humano, es decir, como ser personal -es la esencia objetivada de la inteligencia. La esencia pura, perfecta, impecable, divina, es la conciencia de la inteligencia con respecto a su propia perfección. La inteligencia no sabe nada de los sufrimientos del corazón; no tiene concupiscencia, pasiones, indigencias y por eso mismo no tiene defectos y debilidades como el corazón. Hombres de pura inteligencia que nos representan y personifican la esencia de la inteligencia, aunque sea en forma unilateral y por eso mismo característica, no tienen sufrimientos ni pasiones, ni los excesos de hombres sentimentales. No tienen ninguna pasión para un objeto finito, es decir, determinado, no se *dan en prenda*, son libres. No necesitar nada y por esta falta de necesidades parecerse a los dioses inmortales -todo es vanidad- estas y semejantes palabras son lemas de hombres de una inteligencia abstracta. La inteligencia es el ser neutral, indiferente, incorruptible, no apasionado, que existe en nosotros. Es la luz del intelecto que no tiene efectos. Es la conciencia categórica y desconsiderada del objeto como tal, porque la inteligencia es de naturaleza objetiva; es la conciencia de lo que no tiene contradicción, porque es la unidad que carece de contradicciones; es la fuente de la identidad lógica; y es, finalmente, la conciencia de la ley, de la necesidad, de la regla, de la medida, porque ella misma es la actividad de la ley, la necesidad de la naturaleza de los objetos, la regla de las reglas, la medida absoluta, la medida de las medidas. Sólo por medio de la inteligencia el hombre puede juzgar y obrar en contradicción con sus sentimientos más caros, es decir, personales, siempre cuando lo mande así el Dios de la inteligencia, la ley, la necesidad, el derecho. El padre, quien en su calidad de juez condena a su propio hijo a la muerte porque lo sabe culpable, sólo puede hacerlo como hombre de inteligencia y no como hombre sentimental. La inteligencia nos hace ver las faltas y las debilidades hasta de nuestros seres queridos, y hasta las propias. Por eso nos coloca a menudo en una situación penosa frente a nosotros, frente a nuestro corazón. No queremos dar la razón a la inteligencia ni queremos cumplir la sentencia justa pero desconsiderada de la inteligencia por razones de consideración y de compasión. La inteligencia es el poder propio de la especie; el corazón representa los asuntos especiales e individuales, la inteligencia, los generales; ella es el poder y la esencia sobrehumana, es decir, personal y superimpersonal en el hombre. Sólo por medio de la inteligencia y en la inteligencia, el hombre tiene el poder de prescindir de sí mismo, de su esencia subjetiva y personal y de elevarse a formar ideas y resoluciones generales, distinguir el objeto de las impresiones que hace sobre nuestro sentimiento, y considerarlo en y por sí mismo, sin relación al hombre. La filosofía, la matemática, la astronomía, la física, en una palabra, la ciencia en general, es la prueba palpable de ello, porque es el producto de esta actividad que, en verdad, es infinita y divina. Por eso contradicen a la inteligencia también los antropomorfismos religiosos, porque ella los niega en

Dios. Porque ese Dios libre de antropormorfismos, y sin efectos y consideraciones, no es otra cosa que la esencia propia y objctivada de la inteligencia.

Dios, como Dios, como ser no sentimental ni materialmente definido, no humano y no finito, es solamente objeto de la inteligencia; es el ser no sensual, inconcebible, inimaginable, abstracto y negativo que no tiene ni forma ni figura; sólo es comprendido por la abstracción y la negación y por lo tanto es un objeto. ¿Por qué? Porque no es otra cosa que el ser objetivado de la fuerza intelectual, o en general de la fuerza o actividad (cualquiera que sea la designación que se le dé) por la cual el hombre no puede creer, sospechar, representarse, o pensar en abstracto ningún otro espíritu -pues el concepto del espíritu es solamente el concepto del pensamiento de la comprensión, y de la inteligencia-. Cualquier otro espíritu es un fantoche creado por la fantasía -y ninguna otra inteligencia que la inteligencia que lo ilumina y obra en él-. El no puede hacer otra cosa que separar la inteligencia de las barreras de su individualidad. El *espíritu infinito* para diferenciarlo del espíritu finito, no es por lo tanto otra cosa que la inteligencia separada de los límites de la individualidad corporal -porque el individuo y el cuerpo son inseparables- es la inteligencia considerada o basada en sí misma. Dios, dicen los escolásticos y los padres eclesiásticos y, ya mucho antes de ellos, los filósofos paganos, Dios es un ser inmaterial, es la inteligencia, el espíritu, la razón pura. De Dios como Dios no se puede formar una imagen; pero ¿acaso puedes formarte una imagen de la razón, de la inteligencia? Tiene ella una forma, ¿no es acaso, su actividad, la más inconcebible y la más irrepresentable? Dios es inconcebible; pero ¿conoces tú, acaso, la esencia de la inteligencia? ¿Has investigado la operación misteriosa del acto de pensar, el ser misterioso de la conciencia de ti mismo? ¿No es la conciencia de sí mismo el enigma de los enigmas, no han explicado y comparado ya los antiguos místicos, escolásticos y padres eclesiásticos la incomprensibilidad y la irrepresentabilidad del espíritu humano? ¿No han identificado por lo tanto la esencia de Dios en realidad con la esencia del hombre? (1). Por eso, recién Dios, como Dios -en calidad de un ser sólo concebible y objetivado por la razón-, no es otra cosa que la razón objetivada. ¿Qué es la inteligencia o la razón? Sólo Dios te lo dice. Todo debe expresarse, revelarse, objetivarse, afirmarse. Dios es la inteligencia que se afirma y que se expresa como el ser supremo. Para la imaginación la razón es la o una revelación de Dios; pero para la razón es Dios la revelación de la razón porque lo que es la razón, y lo que puede, la razón recién llega en Dios a ser objeto. Dios, dice la razón, es la necesidad del pensamiento, es un pensamiento necesario, es el grado máximo de la fuerza intelectual. La razón no puede limitarse a los objetos y seres sensitivos; recién cuando llega al Ser Supremo, primario, necesario que sólo es objeto de la razón, entonces está satisfecho. ¿Por qué? Porque recién al llegar a este ser ha llegado a sí mismo; porque recién en el pensamiento del Ser Supremo existe el Ser Supremo de la inteligencia, y si alcanza el grado máximo del poder intelectual y de la abstracción, así como nosotros en general sentimos un vacío, un claro, un defecto en nosotros y en consecuencia somos infelices y estamos descontentos mientras que no llegamos al último grado de un poder hacia el cual no nos puede llevar la facultad innata para tal o cual arte, tal o cual ciencia. Porque sólo la más alta perfección del arte o sea el arte de las artes y sólo el más alto grado del pensamiento o sea la razón, no satisfacen. Sólo cuando piensas en Dios piensas en el sentido estricto de la palabra, porque recién Dios es la fuerza posítiva realizada, perfecta y completa. Recién cuando

piensas Dios, piensas la razón tal como es en realidad aunque mediante tu fuerza imaginativa te representas en seguida este ser como un ser distínto de la razón; porque como ser sensitivo estás acostumbrado a distinguir continuamente el objeto de la inteligencia del objeto de la imaginación y aplicando mediante la fuerza imaginativa esta costumbre también al ser intelectual, atribuyendo nuevamente e indebidamente a la existencia intelectual y a la idea, una existencia sensitiva de la cual habías prescindido.

Dios, como ser metafísico, es la inteligencia satisfecha en sí misma, o más bien a la ínversa, la inteligencia satisfecha en sí misma que piensa de sí misma como de un ser absoluto; es Dios como ser metafísico. Todas las determinaciones metafísicas de Dios son por lo tanto solamente determinaciones verdaderas si se las comprende como determinaciones intelectuales de la inteligencia.

La inteligencia es el ser originario y primitivo. La inteligencia deriva todas las cosas de Dios como de su prímera causa, encuentra que sin suponer una causa intelectual el mundo sea abandonado a la casualidad que no tiene ni sentido ni fin; quiere decir, sólo se encuentra en sí y en su esencia la causa y el objeto del mundo, cuya existencia sólo le es concebible si se explica por medio de la fuente de todos los conceptos claros y distintos, es decir, por sí misma. Sólo el ser que actúa con intención y según finalidades determinadas, es decir, que obra con inteligencia es para ésta (2) el ser verdadero, verdadero en sí mismo y que tiene su evídencia y su certeza por sí mismo. Por lo tanto, lo que no tiene intenciones debe tener la causa de su existencia en la intención de otro ser intelectual. Y por eso la inteligencia considera su esencia como la esencia premundial; primaria y primordial, que siendo en el rango el Ser Supremo pero según el tiempo el ser último de la naturaleza, se convierte en el ser que también según el tiempo es el primero.

La inteligencia es para sí el criterio de todas las cosas reales y verdaderas. Lo que es sin inteligencia, lo que se contradice, es la nada; lo que contradice a la razón, contradice a Dios. Así, por ejemplo, contradice a la razón ligar al concepto de la realidad máxima los límites del tiempo y del espacio. Por lo tanto, niega estos límites en Dios, porque contradicen a su esencia. La razón sólo puede creer en un Dios que coincide con su esencia, en un Dios que no está debajo de su propia dignidad, sino que representa su esencia propia, que quiere decir que la razón cree solamente en sí misma, en la realidad y la verdad de su propia esencia. La razón no se hace depender de Dios, sino que hace depender a Dios de sí misma. Hasta en la edad de la fe que sólo creía en la autoridad y en los milagros, la inteligencia se consideraba, por lo menos formalmente, el criterio de la divinidad. Dios es todo y puede todo, así se dijo, debido a su omnipotencia infinita; pero sin embargo es una nada y no puede hacer nada en lo que contradice a sí mismo, es decir, por encima de la esencia de Dios, está la esencia de la inteligencia como criterio de lo que Dios tiene que afirmar o negar, de lo que es positivo y negativo. ¿Puedes tú creer en un Dios que sea un ser irrazonable y apasionado? Jamás. ¿Por qué no? Porque contradice a tu inteligencia el aceptar un ser apasionado e irrazonable como ser divino. ¿Qué es luego lo que tú afirmas ahora que objetivas en Dios? Es tu propia inteligencia. Dios es tu concepto e inteligencia más alta de tu poder intelectual supremo. Dios es el contenido de todas las realidades, es decir, el contenido de todas las verdades de la inteligencia. Lo que yo

conozco como esencial en mi inteligencia, lo supongo como existente en Dios: Dios es aquello que mi inteligencia concibe como esencia suprema. Pero lo que yo conozco como esencial, en ello se manifiesta la esencia de mi inteligencia y se manifiesta la fuerza de mi poder intelectual.

La inteligencia es, por lo tanto, el *Ens realissimum*, la esencia más real de la antigua Ontoteología. *En el fondo*, dice la Ontoteología, *no podemos concebir a Dios de otra manera que atribuyéndole todo lo que encontramos de real en nosotros mismos, sin ninguna clase de límites* (3). Nuestras cualidades positivas y esenciales, nuestras realidades, son, por lo tanto, las realidades de Dios, pero en nosotros tienen límites, en Dios no. Mas, ¿quién quita los límites a las realidades, quien los aleja? Es la inteligencia; ¿qué otra cosa es, por lo tanto, aquel ser concebido sin ninguna clase de límites, que la esencia de la inteligencia que, con sus ideas, aleja y destruye todos esos límites? Así como tú concibes a Dios, así piensas tú mismo. La medida de tu Dios es la medida de tu inteligencia. Concibes tú a Dios como limitado; entonces tu inteligencia es limitada. Concibes a Dios como ilimitado: entonces tampoco tu inteligencia es limitada. Concibes a Dios como un ser corporal, entonces afirmas con ello que tu inteligencia está libre del límite corporal. En el ser ilimitado representas solamente la inteligencia ilimitada y declarando luego ese ser ilimitado por el Ser Supremo y más real de todos, entonces, en verdad, no dices otra cosa que: *la inteligencia es el Ser Supremo*.

La inteligencia es, además, el ser independiente y autónomo. Todo lo que tiene inteligencia es dependiente. Un hombre sin inteligencia es también un hombre sin voluntad. Quien no tiene inteligencia se deja seducir, cegar y emplear como medio por otras personas. ¿Quién podría tener en su voluntad una finalidad propia si en su inteligencia es un medio de otras personas? Sólo quien piensa es libre y autónomo. Sólo por su inteligencia el hombre convierte los seres fuera y debajo de él en simples medios de su existencia. Independiente y autónomo es solamente en general lo que es fin y objeto para sí mismo. Pero lo que es fin y objeto para sí mismo, es precisamente por esta razón -en cuanto es objeto de sí mismo-, ya no un medio y un objeto para otros seres. Ser sin razón es en una palabra ser objeto para otros; tener inteligencia es ser para sí, es ser sujeto. Pero lo que ya no es para otros, sino para sí mismo, rechaza toda dependencia de otro ser. Por cierto, nosotros, hasta el momento de pensar, dependemos de los seres que existen fuera de nosotros; pero en cuanto nosotros pensamos, o sea en la acción de pensar como tal, no dependemos de ningún otro ser (4). La actividad de pensar es la actividad propia de sí mismo. *Cuando yo pienso*, dice Kant en el libro recién citado, *soy consciente de que es mi propio yo el que piensa en mí y no acaso otra cosa; deduzco, por lo tanto, que esta acción de pensar mía no es inherente a otro ser fuera de mí, sino que es propio de mí mismo, que por lo tanto yo soy una substancia, es decir, que existo para mí mismo sin ser el predicado de otro objeto. Aunque nosotros siempre necesitamos del aire en nuestra calidad de físicos, convertimos, sin embargo, al aire, de un objeto de necesidad en un objeto de la actividad del pensamiento que no necesita de nada, es decir, lo convertimos en un simple objeto para nosotros. En la respiración soy yo el objeto del aire y el aire es el sujeto. Pero haciendo del aire un objeto del pensamiento, de la investigación, del análisis, invierto aquella relación haciendo de mí el sujeto y del aire el objeto. Pero dependiente solamente es lo que es objeto de otro ser. Así la planta es dependiente del aire y de la luz, es decir: ella es un objeto para el aire y la luz, no para sí misma. Por cierto*

son a la vez la luz y el aire objetos para la planta. La vida física en general no es otra cosa que ese eterno cambio entre sujeto y objeto, ser medio y ser finalidad. Nosotros consumimos el aire y somos consumidos por él; disfrutamos y somos disfrutados. Sólo la inteligencia es el ser que disfruta a todas las demás cosas sin ser disfrutada por ellas -es el ser que solamente se disfruta a sí mismo y se satisface a sí mismo, es el sujeto absoluto, es el ser que no puede rebajarse para ser objeto de otro ser, porque convierte a todos los objetos en objetos y predicados de sí mismo y comprende todos los objetos en sí porque ella misma no es objeto, porque es libre de todos los objetos.

La unidad de la inteligencia es la unidad de Dios. Para la inteligencia la conciencia de su unidad y universalidad es esencial, ella misma no es otra cosa que la conciencia de sí misma, como de una unidad absoluta, es decir: lo que vale para la inteligencia es para ella una ley absoluta y generalmente válida; es imposible pensar que aquello que se contradice, que es erróneo y sin razón, sea en algún lugar verdadero, y viceversa lo que es verdadero y razonable sea en algún lugar erróneo y sin razón. *Puede haber seres inteligentes que no se parecen a mí, y sin embargo estoy seguro de que no existen seres inteligentes que tengan otras leyes y otras verdades de las que yo reconozco; pues, cada espíritu, forzosamente reconoce que 2 x 2 son 4 y que el amigo es preferible al perro*. (5). No tengo ni la más remota idea de una inteligencia esencialmente diferente de la que actúa en el hombre. Más bien cualquier otra inteligencia supuesta sólo es una afirmación de mi propia inteligencia, vale decir, de una idea mía, de una imaginación que está dentro de mi poder intelectual. Lo que pienso lo hago yo mismo -naturalmente sólo en casos puramente intelectuales- lo que yo concibo como ligado, lo ligo yo mismo, lo que yo concibo como separado, lo separo yo mismo; lo que concibo como destruído y negado, lo destruyo y niego yo mismo. Si por lo tanto concibo, por ejemplo, una inteligencia en que la imaginación o la realidad del objeto esté ligado directamente con la idea misma, entonces la ligo yo en verdad; mi inteligencia o mi fuerza imaginativa es el medio que liga aquellas diferencias o contradicciones. ¿Cómo sería posible que tú te las representaras como ligadas -sea esta representación clara o confusa- si no las ligaras en ti mismo? Pero cualquiera que sea la inteligencia que un individuo determinado humano concibe diferente de la propia inteligencia, esa otra inteligencia sólo es la inteligencia que obra en general en el hombre, es la inteligencia librada de los límites de aquel individuo determinado. La unidad está en el concepto de la inteligencia. La imposibilidad que existe para la inteligencia de concebir dos seres supremos y dos substancias infinitas, dos dioses, radica en la imposibilidad de que la inteligencia se contradiga a sí misma, negando su propia esencia, destruyéndola y multiplicándola.

La inteligencia es el ser infinito. La infinidad está ligada directamente a la unidad, lo finito directamente a la pluralidad. Lo finito -en el sentido metafísico- descansa en la diferencia entre la existencia y la esencia, entre la individualidad y la especie; la infinidad descansa en la unidad de la existencia y de la esencia. Por eso es finito lo que puede compararse con otros individuos de la misma especie; infinito es lo que sólo es idéntico consigo mismo, lo que no tiene un rival, que por lo tanto no forma, como individuo, parte de una especie, sino que constituye en una sola unidad la especie y el individuo, la esencia y la existencia. Pero así es la inteligencia, ella tiene su esencia en sí misma y por lo tanto nada fuera o al lado de ella se le podría comparar; es incomparable porque ella misma es la fuente de todas las

comparaciones; es inconmensurable porque es la medida de todas las medidas y por eso medimos todo con la inteligencia; no puede ser subordinada a ningún otro ser o especie más sublime, porque ella misma es el principio supremo de todas las subordinaciones y porque se subordina a todas las cosas y seres. Las definiciones especulativas de los filósofos y teólogos de Dios, como ser en que no se puedeh distinguir la esencia y la existencia en que todas las cualidades que tiene lo constituyen a él de manera que el sujeto y el predicado sean idénticos en él, todas estas determinaciones, son, por lo tanto, también conceptos deducidos de la esencia de la inteligencia.

La inteligencia, o sea la razón, es, finitamente, un ser necesario. La razón existe porque sólo la existencia de la razón es razón; porque sin la existencia de la razón no habría ninguna conciencia, todo sería una nada y la existencia sería igual a la inexistencia. Recién la conciencia fundamenta la diferencia entre la existencia y la no existencia. Recién en la conciencia se manifiesta el valor del ser, el valor de la naturaleza. ¿Por qué existe en general una cosa cualquiera en el mundo entero? Por la sencilla razón de que sin existencia alguna, existiría la nada; si no existiera la razón, habría solamente la sinrazón, luego por eso existe el mundo, porque sería una insensatez que el mundo no existiera. En la insensatez de su no existencia encuentras tú el verdadero sentido de su existencia; en la sinrazón de la suposición que no existiera encuentras la razón por la cual no existe. La nada, la no existencia, carece de finalidad, carece de sentido, carece de inteligencia. Sólo la existencia tiene objeto, tiene causa y tiene sentido. La existencia existe porque sólo la existencia significa razón y verdad; la existencia es la necesidad absoluta y la absoluta necesidad. ¿Cuál es la causa del ser que se siente a sí mismo, o sea, de la vida? Es la necesidad de la vida, pero ¿para quién es ella, la necesidad? Para lo que no vive. El ojo, no lo ha hecho un ser que ve, pues si ve ¿para qué se hace un ojo? No; solamente un ser que no ve necesita del ojo. Nosotros todos, hemos venido a este mundo sin saber y sin voluntad. Pero hemos venido para que exista la ciencia y la voluntad. ¿Cuál es, por lo tanto, la causa de la existencia de este mundo? El existe por necesidad y no por la necesidad que hubiera en otro ser diferente de él -lo que sería una contradicción-, sino por propia necesidad intrínseca, por la necesidad de las necesidades, porque sin este mundo no existe ninguna necesidad, y sin necesidad, ninguna razón, como ninguna inteligencia. La nada de la cual ha surgido este mundo, es la nada sin el mundo. Por consiguiente es la negación, como se expresan los filósofos especulativos, o sea la nada, la negación del mundo -pero no una nada que se destruye a sí misma- es decir, la nada que existiría por imposible, si no hubiera el mundo. Por cierto, surge el mundo de una necesidad, de una *pena*; pero sería una especulación equivocada convertir esta *pena* en un ser ontológico -más bien es ese defecto (*pena*) simplemente el defecto que existe en la supuesta no existencia del mundo-. Luego, el mundo sólo es necesario para sí mismo y por sí mismo. Pero la necesidad del mundo es la necesidad de la razón. La razón es el contenido de todas las realidades -porque, ¿qué serían todas las glorias de este mundo sin la luz, y qué sería la luz extrínseca sin la luz intrínseca?- la razón es el ser más indispensable, es la necesidad más profunda y más esencial. La razón es la conciencia de la existencia, es la existencia consciente de sí mismo; recién en la razón manifiéstase la finalidad, el sentido de la existencia. La razón es la existencia objetivada como fin de sí mismo -es

la finalidad de todas las cosas-. Lo que es objeto para sí mismo, es el ser supremo. Lo que se domina a sí mismo es omnipotente.

Notas

(1) En su libro Contra los académicos que Agustin escribió cuando era todavía, en cierto modo, pagano, dice (lib. III, c. 12), *que el bien supremo del hombre consta en el espíritu o más bien en la inteligencia*. En cambio en el libro (lib. 1, c. 1) que el mismo Agustín escribió como teólogo cristiano, corrige esta manifestación en la siguiente forma: *mejor habría dicho: en Dios; porque el espíritu disfruta, para ser beato, a Dios como su ser supremo. ¿Acaso importa esto una diferencia? ¿o es acaso mi ser alli donde es mi ser supremo?*

(2) Quiere decir, como se comprende por sí solo, que se trata aquí la inteligencia separada de la sensualidad, de una inteligencia teística hecha ajena a la naturaleza.

(3) Kant, Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión, Leipzig 1817, pág. 39.

(4) Esto vale hasta del acto intelectual en su calidad de acto fisiológico; porque la actividad cerebral es, aunque supone al acto de respiración y a otros procesos, una actividad propia e independiente.

(5) Malebranche. Del mismo modo dice el astrónomo Chr. Huygens, en su ya citado libro Cosmotheoros: *¿Acaso podría existir otra inteligencia diferente de la nuestra? ¿Acaso podría considerarse en Júpiter y Marte por injusto y necio lo que para nosotros es justo y loable? Por cierto esto no es probable ni tampoco posible*.

CAPÍTULO CUARTO

Dios como esencia moral o ley moral

Dios, como Dios -el ser infinito general que carece de antropomorfismos y es exclusivamente creado por la inteligencia-, no tiene para la religión mayor importancia que un principio fundamental para una ciencia especial; sólo es el supremo y último punto de contacto, es, por decir así, el punto matemático de la religión. La conciencia de la limitación y nulidad humana que se liga con la conciencia de aquel ser, no es, en ningún modo, una conciencia religiosa; más bien caracteriza al escéptico y al materialista, al naturalista y al panteísta. La fe en Dios -por lo menos en el Dios de la religión-, sólo se pierde donde, como en el escepticismo, panteísmo y materialismo, se pierde la fe en el hombre, por lo menos

en el hombre tal como es en la religión. Pero, así como la religión no toma en serio la nulidad del hombre (1), así tampoco toma en serio aquel ser abstracto con que se liga la conciencia de su nulidad. La religión sólo toma en serio las determinaciones que objetivan al hombre para sí mismo. Negar al hombre significa negar la religión.

Seguramente la religión tiene un interés en que el ser objetivado sea otro que el hombre y por lo mismo recién ella tiene más interés todavía en que aquel otro ser sea a la vez humano. El que sea otro, sólo afecta a la existencia, pero él que sea humano, a la esencia intrínseca de aquel ser. Si fuere otro ser por su esencia, ¿que podría interesar al hombre su existencia o su no existencia? ¿Cómo podría tener un interés marcado en su existencia si su propia esencia no tomara parte en ella?

Un ejemplo: *Si yo creo*, dice el libro de las Concordias, *que solamente la naturaleza humana hubiese sufrido para mí, entonces Cristo sería un mal salvador porque hasta él necesitaría de un redentor*. De este modo se exige, debido a la necesidad de salvación, otro ser distinto del hombre, que sea mayor que éste. Pero tan pronto que este otro ser se ha creado, origínase también el deseo del hombre hacia sí mismo, hacia su propia esencia, y, en consecuencia, repónese en seguida el hombre: *Sería un Cristo mal hecho que sólo sería un Dios, una persona divina, sin humanidad. No, amigo; donde tú pones a Dios debes poner también a la humanidad*. El hombre quiere satisfacerse en la religión; la religión es su bien supremo. Pero ¿cómo podría él encontrar en Dios solaz y paz, si Dios fuese un ser esencialmente diferente? ¿Cómo puedo yo compartir la paz de un ser si yo no soy de su esencia? Cuando su ser es diferente, también lo será su paz y su paz no es para mí. ¿Cómo puedo, entonces compartir su paz si no puedo comprobar su esencia? ¿y cómo puedo compartir su esencia si soy un ser realmente diferente? Todo ser vivente siente la paz sólo en su propio elemento, sólo en su propia esencia. Si por lo tanto el hombre siente paz en Dios, sólo la siente porque Dios es su verdadera esencia. Porque recién en Dios el hombre está en sí mismo, porque donde hasta ahora buscaba la paz y lo que tomaba por su esencia, era otro ser ajeno. Por eso, si el hombre quiere satisfacerse en Dios, debe hallarse a sí mismo en Dios. *Nadie gustará de la divinidad misma, pues ella quiere ser gustada solamente de tal manera que se la contemple en la humanidad de Cristo, y si no encuentras de esta manera la divinidad, no tendrás jamás la tranquilidad del espíritu*. (2). *Cualquier cosa descansa en el lugar en el cual ha sido nacida. El lugar de donde ha nacido Dios es la divinidad. Ella es mi patria. ¿Tengo yo un padre en la divinidad? Sí; no solamente tengo allí un padre, sino que me tengo allí a mí mismo. Antes de que yo naciera, había nacido en la divinidad*. (3)

Por eso un Dios que sólo expresa la esencia de la inteligencia, se interesa no solamente por el hombre, sino también por los seres fuera del hombre, por la naturaleza. El hombre intelectual se olvida a sí mismo por la naturaleza. Los cristianos se burlaban de los filósofos paganos porque en vez de pensar en sí mismos y en su salvación, pensaban solamente en las cosas fuera de ellos. El cristianismo sólo piensa en sí mismo. La inteligencia contempla con el mismo entusiasmo a las chinches y los piojos que a la imagen de Dios, que es el hombre. La inteligencia es la indiferencia e identidad absoluta frente a todas las cosas y seres. Ni al cristianismo, ni al entusiasmo religioso -es al hombre intelectual al cual debemos la existencia de la Botánica, de la Mineralogía, de la Zoología, Física y Astronomía. En una palabra: la inteligencia es un ser universal panteístico, es el amor al Universo; pero la

determinación característica de la religión, especialmente de la religión cristiana, es que ella constituye un ser absolutamente antropoteístico, el amor exclusivo del hombre hacia sí mismo, la afirmación exclusiva del ser humano y esto del ser sujetivamente; porque por cierto la inteligencia afirma también la esencia del hombre, pero la esencia objetiva, la esencia que se refiere al objeto por amor al objeto, la esencia cuya representación precisamente es la ciencia. El hombre que quiere y debe satisfacerse en la religión debe por lo tanto tener en ella todavía otra cosa que solamente la esencia de la inteligencia, y esta otra cosa debe contener el modelo propiamente dicho de la religión. La determinación intelectual y razonable de Dios, tal como se presenta en la religión y especialmente en la cristiana, es ante todo una representación de la perfección moral. Pero Dios, en su calidad de ser perfectamente moral, no es otra cosa que la idea realizada y la ley personificada de la moral (4), es la esencia moral absoluta del hombre, concebido como ser absoluto -es la propia esencia del hombre-; pues el Dios moral exige del hombre, ser así como es él mismo: *Santo es Dios, y así como Dios debéis ser santos vosotros*. Dios es la propia conciencia; de lo contrario ¿cómo podría temblar ante el Ser Divino, acusarse delante de él y hacerle juez de sus más íntimas ideas y pensamientos?

Pero la conciencia del ser moralmente perfecto, por ser una conciencia de un ser abstracto, insensible para todo antropopatismo, nos deja fríos y vacios, porque la distancia, el vacío que sentimos entre nosotros y este ser, es una conciencia no sentimental, pues es la conciencia de nuestra nulidad personal, y de la nulidad más sensible o sea moral. La conciencia de la omnipotencia y eternidad divina frente a mi limitación en espacio y tiempo. no me afecta; porque la omnipotencia no me manda ser omnipotente y la eternidad no me exige ser eterno. Pero de la perfección moral no puedo ser consciente sin considerarla a la vez como una ley para mí. La perfección moral depende, por lo menos para la conciencia moral, no de la naturaleza, sino exclusivamente de la voluntad, es una perfección de la voluntad, es la voluntad perfecta. Pero no puedo concebir la voluntad perfecta, la voluntad que es idéntica con la ley, que es la misma ley, sin concebirla, a la vez como objeto de la voluntad, vale decir, como deber para mí. En una palabra: la idea del ser moralmente perfecto, no es de ninguna manera sólo una idea teórica y pacífica, sino que a la vez es práctica, pues incita a la acción y a la imitación y me pone en tensión y contradicción conmigo mismo. Pues al decirme cómo debo ser, me dice a la vez sin ninguna clase de adulación lo que no soy (5), y esta discrepancia es en la religión tanto más penosa y tanto más terrible por cuanto opone al hombre su propio ser, como si fuera otro y además como si fuera un ser personal, como un ser que odia y maldice a los pecadores excluyéndolos de su gracia y de la fuente de toda salvación y felicidad.

¿Y de qué modo se salva el hombre de esta discrepancia que existe entre él y el ser perfecto, de la pena de la conciencia de sus pecados, del sufrimiento proveniente de la sensación de su nada? ¿Cómo le quita al pecado su aguijón mortífero? Sólo convirtiendo el corazón y el amor en la conciencia del poder y de la verdad, considerando el Ser Divino no ya como una ley, como un ser moral, o un ser intelectual, sino más bien como un ser amante y cordial y que subjetivamente sea también humano.

La inteligencia sólo juzga según el rigor de la ley; el corazón, en cambio, se acomoda, es benigno, benóvolo, considerado, humano. A la ley, que sólo representa la perfección moral, nadie puede satisfacerla; pero por eso mismo no basta la ley para el hombre, para el corazón. La ley condena; pero el corazón se apiada del pecador. La ley sólo me afirma como ser abstracto, el corazón como ser real. El corazón me da la conciencia de que yo soy hombre, la ley sólo me hace ver que soy un pecador, que no soy nada (6). La ley somete al hombre bajo su dominio, el amor lo hace libre.

El amor es el vínculo, el principio de medición entre el ser perfecto y el imperfecto, entre el ser pecaminoso y el puro, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera del amor no hay Dios. El amor hace del hombre un Dios y convierte a Dios en un hombre. El amor fortifica lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa al espíritu. El amor es la unidad verdadera entre el Dios y el hombre, entre el espíritu y la naturaleza. En el amor, la naturaleza ordinaria se vuelve espíritu y el espíritu noble se vuelve naturaleza. Amor, visto desde el punto de mira del espíritu, significa anular el espíritu; visto desde el punto de la materia significa anular la materia. El amor es materialismo; un amor inmaterial carece de sentido. En el afán del amor hacia un objeto remoto, afirma el idealista abstracto, contra su voluntad, la realidad de la sensualidad. Pero al mismo tiempo el amor es el idealismo de la naturaleza; el amor es espíritu. Sólo el amor convierte al ruiseñor en un cantor; sólo el amor adorna los órganos de reproducción de la planta con un cáliz. Pero ¡cuántos milagros produce el amor en nuestra vida diaria! Lo que separa la fe, la confusión, la locura, lo une el amor. Lo que los antiguos místicos decían de Dios expresando que sería el ser más sublime y, sin embargo, más ordinario, esto vale en realidad del amor y no de un amor soñado e imaginario sino del amor real, del amor que consta de carne y de sangre.

Efectivamente, sólo del amor que consta de carne y de sangre, pues sólo este amor puede perdonar los pecados cometidos por carne y sangre. Un ser exclusivamente moral no puede perdonar lo que es contra la ley de la moralidad. Lo que niega a la ley, es negado por la ley. El juez moral que no deja penetrar sangre humana en su sentencia, condena sin consideraciones e inexorablemente al pecador. Por lo tanto, si se considera a Dios como un ser que perdona pecados, no se le contempla por cierto como un ser inmoral, pero tampoco como un ser humano. La extinción del pecado significa la extinción qe la justicia abstracta moral -y la afirmación del amor, de la misericordia, de la sentimentalidad-. Los seres abstractos no son los seres sensibles, misericordiosos. La misericordia es la justicia de la sensibilidad. Por eso Dios perdona los pecados de los hombres no como Dios abstracto, intelectual, sino como Dios sensual hecho carne. Dios, como hombre, no peca: pero reconoce y hasta se carga de los sufrimientos, de las necesidades, de las angustias, de la sensualidad. La sangre de Cristo nos limpia ante los ojos de Dios de nuestros pecados y es solamente su sangre humana la que hace a Dios misericordioso y apaga su ira, es decir, que nuestros pecados nos son perdonados no porque no somos seres abstractos, sino porque somos seres de carne y sangre (7).

Notas

(1) La imaginación o la expresión de la nulidad del hombre ante Dios dentro de la religión, es la ira de Dios; porque así como el amor de Dios es la afirmaci6n, así su ira es la negación del hombre. Pero precisamente esta ira no es seria. *Dios ... no es iracundo en el sentido propio de la palabra. No es seriamente iracundo aunque se crea que él esté enojado o que castigue*. Lutero, Obras completas, Leipzig 1729. Y, VIII, pág. 208. Esta edición sólo se cita indicando la parte correspondiente.

(2) Lutero, T. III, pág. 589.

(3) Sermones de varios doctores antes y después de los tiempos de Tauler, Hamburgo 1621, pág. 81.

(4) Hasta Kant dice en sus ya varias veces citadas Lecciones sobre una doctrina religiosa filosófica, que pronunció todavía bajo el reinado de Federico II (página 135). *Dios es, por decir así, la misma ley moral pero considerada como una persona*.

(5) *Lo que menoscaba a nuestro orgullo, segÚn nuestro propio juicio, humilla. Luego humilla la ley moral inevitablemente a cualquier hombre, cuando éste compara la sensualidad de su naturaleza con esa ley*, Kant, Crítica de la razón práctica, 4a. edición, página 232.

(6) *Todos hemos pecado ... Con la ley empezaron los parricidas*. Séneca. *La ley nos mata*, Lutero. (T. XVI, pág. 320).

(7) *Este mi Dios y Señor ha adoptado mi naturaleza, carne y sangre, tal como yo las tengo, y ha sido tentado y ha sufrido al igual que yo, pero sin cometer pecados; por eso puede tener compasión con mi debilidad*. Hebr. 5 Lutero (T. XVI, página 533): *Cuanto más podamos traer a Cristo en nuestra carne, mejor*. (En el mismo lugar, pág. 565): *Dios mismo, si se quiere tratar con él estando uno fuera de Cristo, es un Dios terrible, donde no se encuentra solaz, sino únicamente ira y desgracia*. (T. XV, pág. 298).

CAPÍTULO QUINTO

El secreto de la encarnación o sea Dios como ser sentimental

Es por la conciencia del amor por la cual el hombre se reconcilia con Dios o más bien consigo mismo, o sea con su ser que se le enfrenta en la ley, como si fuera otro ser. La conciencia del amor divino o lo que es lo mismo, la contemplación de Dios como un ser humano, es el secreto de la encarnación, del Dios que se ha hecho sangre, o que se ha convertido en hombre. La encarnación no es otra cosa sino la aparición perceptible y efectiva de la naturaleza humana de Dios. Dios no se ha hecho hombre a causa de sí mismo; es la angustia, la necesidad del hombre -una necesidad que por lo demás hoy todavía reside en un alma religiosa- la causa de la encarnación. Dios se ha hecho hombre por misericordia, luego ya en sí mismo era un Dios humano antes de que se convirtiera en un hombre real; porque afectó a su corazón la necesidad humana, la miseria humana. La encarnación era una lágrima de la misericordia divina, luego es solamente la manifestación de un ser de sentimientos humanos y por eso de sentimientos esencialmente sensitivos.

Cuando uno, en la encarnación, sólo contempla al Dios hecho hombre; por lo tanto dicha encarnación aparece como un acontecimiento sorprendente, inexplicable y maravilloso. Pero el Dios hecho hombre sólo es la aparición del hombre hecho Dios; por eso a la condescendencia del Dios hacia el hombre, preside necesariamente la elevación del hombre a Dios (1). El hombre ya existía en Dios, ya era Dios mismo, antes de que Dios se convirtiera en un hombre, es decir, se manifestara como hombre. De lo contrario, ¿cómo podría Dios haberse hecho hombre? El viejo principio *de nada, nada se hace* vale también en este caso. Un rey que no se preocupa de la salud de sus súbditos; que desde su trono no vive con su espíritu en los hogares

de aquéllos que en su modo de pensar no habla como el *hombre común*, tal rey tampoco corporalmente descenderá de su trono para hacer feliz a su pueblo con su presencia personal. ¿Acaso no ha ascendido el súbdito hacia el rey antes de que el rey ascienda al súbdito? Y si el súbdito se siente enterado y feliz por la presencia de su rey, acaso este sentimiento sólo se refiere a esta presencia visible como tal o más bien a la presencia del espíritu de aquel rey humano que es la causa de esta presencia. Pero lo que en realidad para la religión es la causa, esto se convierte en la conciencia de la religión, en una consecuencia. Así, la elevación del hombre a Dios se ha convertido en una consecuencia de la condescendencia de Dios hacia el hombre. Dios, dice la religión, se humanizó para divinizar al hombre (2).

Lo profundo e inconcebible, es decir, lo contradictorio que se encuentra en la frase *Dios es o se hace hombre*, sólo proviene del hecho de que se confunda el concepto o las determinaciones del ser general ilimitado metafísico con el concepto o las determinaciones del Dios religioso, o sea las determinaciones de la inteligencia con las determinaciones del corazón -una confusión que es el mayor obstáculo del conocimiento verdadero de la religión. Pero en realidad trátase sólo de la forma humana de Dios, que ya en su esencia, en lo más profundo de su alma, es un Dios misericordioso, humano.

En la doctrina eclesiástica esto se expresa de tal manera que no se encarna la primera persona de la divinidad, sino la segunda, que representa al hombre en y delante de Dios. Pero esta segunda persona es, en realidad, como se verá más adelante, la verdadera, total y primera persona de la religión. La encarnación sólo sin este concepto de medición, que representa su punto de partida, parece ser misteriosa, inconcebible, especulativa; mientras que considerada en unión con ese concepto de medición, que representa su punto de partida, ese concepto de medición, es necesaria y lógica. De ahí que asegurar que la encarnación sea un hecho puramente empírico o histórico que sólo puede conocerse mediante una revelación teológica, es la manifestación de un materialismo religioso absolutamente estúpido; pues la encarnación es una consecuencia que descansa en una premisa muy fácil de comprender, pero asimismo es erróneo si se quiere deducir a la encarnación de razones puramente especulativas, es decir, metafísicas y abstractas; porque la metafísica sólo pertenece a la primera persona que no encarna y que no es una persona dramática. Semejante deducción a lo sumo podría justificarse en el caso de que se quisiera deducir conscientemente de la metafísica la negación de ella misma.

De este ejemplo vemos cómo se distingue la antropología de la filosofía especulativa. La antropología no considera a la encarnación como un misterio especial y estupendo tal como lo es la especulación seguida por la apariencia mística; ella más bien destruye la ilusión de que después de la encarnación hubiera un secreto especial y sobrenatural; ella critica el dogma y lo reduce a sus elementos naturales innatos al hombre, a su origen intrínseco y su punto central o sea al amor.

El dogma nos da dos objetos: Dios y el amor. Dios es el amor; pero ¿qué significa esto? ¿Es Dios todavía algo fuera del amor; un ser diferente del amor? ¿Es eso lo mismo que cuando el yo, de una persona humana exclama conafecto: ella es el amor mismo? Por cierto es lo contrario: debería yo renunciar al nombre Dios, que expresa

un ser especial y personal, un sujeto diferente del predicado. De este modo se hace del amor algo especial: Dios ha enviado su Hijo Unigénito por amor. De tal manera el amor es rebajado debido a su fondo oscuro. Dios, el amor, se convierte en una cualidad personal aunque sea esencial; pero en el espíritu y en el alma, objetiva y subjetivamente, sólo tiene el rango de un predicado o de un sujeto, no de la esencia; se convierte en una cosa secundaria y se esfuma de la vista como algo accidental. Dios se me presenta bajo otra forma que la del amor, se me presenta en forma de la omnipotencia, de una fuerza sombría no ligada por el amor, de una fuerza en la cual participan, aunque sea en grado menor, hasta los demonios, los diablos.

Mientras que el amor no sea elevado al rango de una substancia y de una esencia, existirá en el fondo del amor un sujeto que, también sin el amor, puede ser un monstruo, un ser demoníaco cuya personalidad difiere del amor y es realmente del mismo y que goza con la sangre de los herejes e infieles -es el fantasma del fanatismo religioso-. Pero sin embargo, el amor es lo esencial en la encarnación, aunque esté ligado todavía a cierta oscuridad de la conciencia religiosa. El amor determina a Dios a despojarse de su divinidad (3). Pero no por su divinidad como tal, y según la cual es él el sujeto en la frase: *Dios es el amor*, sino por el amor, o sea el predicado llegó a negar su divinidad; luego es el amor una potencia y una verdad superior a la divinidad. El amor vence a Díos. Era al amor al cual Dios sacrificaba su majestad divina y ¿qué clase de amor era? ¿Acaso era otro que el amor nuestro, al cual nosotros sacrificamos nuestros bienes y nuestra sangre? ¿Era acaso el amor a sí mismo, a sí mismo como a Dios? No, era el amor hacia el hombre, ¿pero no es el amor al hombre un amor humano? ¿Puedo yo amar al hombre sin amarlo humanamente, sin amarlo así como él mismo ama si es que ama en verdad? ¿De lo contrario no sería el amor acaso un amor diabólico? Pues hasta el diablo ama al hombre, pero no por amor al hombre, sino por amor a sí mismo, es decir, por egoísmo, para aumentar y extender su poder. Pero Dios, al amar al hombre, lo ama por amor al hombre mismo, para hacerlo bueno, feliz y santo. ¿Acaso no ama entonces al hombre de tal manera como el hombre verdadero ama al hombre? ¿Y tiene el amor en general pluralidad? ¿No es acaso siempre idéntico consigo mismo, no es el texto genuino y no falsificado de la encarnación, simplemente el texto del amor, sin ningún agregado, sin diferencia entre el amor divino y humano? Porque aunque exista un amor egoísta entre los hombres, el amor verdadero, humano, que sólo es digno de este hombre, es aquel que sacrifica lo que tiene por amor hacia el prójimo. ¿Quién es por lo tanto nuestro redentor y reconciliador? ¿Dios o el amor? Es el amor, porque no Dios como Dios nos ha redimido, sino el amor, que está por encima de la diferencia entre la personalidad divina y la humana. Así como Dios ha renunciado a sí mismo por amor, así también nosotros por amor deberíamos renunciar a Dios; porque si no sacrificamos a Dios el amor, sacrificamos el amor a Dios, y tendríamos, a pesar del predicado del amor, aquel Dios que es el mdigno del fanatismo religioso.

Ahora bien; habiendo sacado este texto de la encarnación hemos al mismo tiempo documentado la mentira del dogma y hemos reducido el ministerio aparentemente sobrenatural y sobreintelectual a una verdad sencilla y natural para el hombre, a una verdad que no es exclusiva de la religión cristiana, sino que se encuentra en forma más o menos desarrollada en cualquier religión como religión. Pues toda religión que

reclama para sí este nombre, supone que Dios no es indiferente frente a los seres que lo adoran, que por lo tanto lo humano no le es ajeno, que él, como objeto de la veneración humana, es un Dios humano. Cada oración descubre el secreto de la encarnación; en efecto, cada oración es una encarnación de Dios. En la oración yo hago descender a Dios a la miseria humana, lo hago participar de mis sufrimientos y necesidades. Dios no es sordo a mis quejas; él se apiada de mí, luego deniega su majestad divina, su sublimidad que está por encima de todo lo finito y todo lo humano; se convierte en un hombre compañero de los hombres; pues me oye, se apiada de mí, es afectado por mis sufrimientos. Dios ama al hombre -esto quiere decir: Dios sufre por el hombre. El amor no es concebible sin sentimiento, sin compasión; ¿tengo yo acaso compasión de un ser que no siente? No, sólo siento para los que sienten y sólo por aquello, que yo siento en mí mismo, cuyo sufrimiento yo mismo puedo sentir. La compasión supone seres iguales. La expresión de esta diferencia esencial entre el Dios y el hombre es la encarnación, es la providencia, es la oración (4).

La teología, por cierto, que tiene e insiste en sus determinaciones intelectuales metafísicas con respecto a la eternidad, lo indeterminable, lo invariable y otras determinaciones abstractas que expresan la esencia de la inteligencia, esta teología niega la posibilidad de que Dios sufra, pero con ello mismo niega también la verdad de la religión (5). Pues el hombre religioso, cree, al hacer un acto de devoción en la plegaria, en una participación verdadera del ser divino en sus sufrimientos y necesidades, cree en una voluntad de Dios, que se deja determinar por la insistencia de la oración, es decir, por la fuerza del corazón. cree en la realización de su pedido causado por la oración. El hombre verdaderamente religioso confía su corazón sin reparos a Dios; Dios le es un corazón sensible para todo lo humano. El corazón solo puede dirigirse al corazón; sólo encuentra solaz en sí mismo, en su propio ser.

La aseveración de que la realización del pedido mediante la oración, ya sea determinada desde la eternidad o ya sea incluída en el plan de la creación del mundo, es una ficción abstracta y desabrida de un modo de decir mecánico, que contradice absolutamente a la esencia de la religión. *Nosotros necesitamos* -dice con razón Lavater en el sentido de la religión- *un Dios arbitrario*. Además, Dios es, también, en aquella ficción, un ser determinado por el hombre en la misma forma que en la realización real de un pedido efectuado por la fuerza de la oración; sólo que la contradicción con la variabilidad y la indeterminabilidad de Dios, en que reside la dificultad, es alejado a la distancia engañosa del pasado o de la eternidad. En el fondo, es lo mismo si Dios decide ahora, a raíz de mi oración, realizar mi pedido o si se ha decidido a ello antes de que el mundo existiera.

Es la inconsecuencia más grande rechazar como humano e indigno la idea de un Dios que se deja determinar por la oración, vale decir, por la fuerza del sentimiento. Cuando se cree en un ser que es el objeto de la veneración, el objeto de la oración, el objeto del sentimiento, en un ser que es previsor y cuidadoso -una providencia que no es concebible sin amor-, en un ser que es amante y que tiene como causa principal de su esencia el amor, entonces se cree también que aquel ser tiene un corazón psíquico y humano, aunque no sea anatómico. El sentimiento religioso, como ya he dicho, todo lo confía a Dios -excepción hecha de lo que el sentimiento mismo

rechaza. Los cristianos no daban a su Dios afectos contradictorios a sus conceptos morales, pero los sentimientos y los efectos sentimentales del amor y de la compasión, los atribuyeron a él sin reparo y tienen que atribuírselos. Y el amor que atribuye a Dios por el sentimiento religioso, es un amor propio, real y verdadero, no solamente imaginado o supuesto. Dios es amado y ama a su vez, sólo en el amor divino se objetiva y se afirma, pues, el amor humano. En Dios sólo se ahonda el amor.

Contra este significado de la encarnación aquí desarrollado, no se puede objetar que la cuestión de la encarnación cristiana tenga un carácter especial y por lo menos un sentido muy diferente -lo que en cierto modo, es verdad, como veremos más adelante- que la encarnación de los dioses paganos, por ejemplo los de los griegos o indios. Estas encarnaciones aparecen como productos humanos u hombres divinizados mientras que en el cristianismo existe la idea del Dios verdadero; pues la unión del ser divino con el humano recién aquí adquiere importancia especulativa. Júpiter se halla transformado en un toro, y las encarnaciones paganas de los dioses sólo son fantasías; en el paganismo la esencia de Dios no supera a su apariencia; en cambio en el cristianismo Dios es el ser diferente y sobrehumano y como tal se ha hecho hombre. Pero esta objeción se refuta por la aseveración ya hecha de que también la premisa de la encarnación cristiana contiene el ser humano. Dios ama al hombre; además, Dios tiene en sí mismo a su hijo; Dios es padre; las relaciones humanas no están excluídas de Dios: lo humano no es ajeno a Dios, no le es desconocido. Por eso tampoco aquí la esencia de Dios supera a la apariencia de Dios. En la encarnación, la religión sólo confiesa lo que en la reflexión de sí mismo, como teología, quisiera negar, o sea que Dios es un ser absolutamente humano. La encarnación. el secreto del *Dios hombre*, no es, por lo tanto, ninguna composición misteriosa de objetos, no es ningún hecho científico, como quiere asegurar la filosofía especulativa de la religión, porque si halaga en contradicciones, es más bien un hecho analítico una palabra humana con sentido humano. Si hubiera una contradicción en ella, ésta se habría cometido antes y fuera de la encarnación, en la unión de la providencia y del amor con la divinidad; pues si el amor es real, entonces no puede ser esencialmente diferente de nuestro amor -sólo hay que suprimir los límites- y entonces la encarnación sólo es la expresión más fuerte, más vigorosa, más sublime, más sensible y más sincera de aquella providencia y de aquel amor. El amor no conoce mayor felicidad para su objeto, que halagado con su presencia personal haciéndose visible para él. Poder ver al benefactor invisible; verle cara a cara es el deseo más ardiente del amor. Ver es un acto divino, la felicidad reside en el sólo aspecto del ser querido. La mirada es la certeza del amor, y la encarnación no tiene otro objeto ni otro significado u otro fin que dar la certeza indudable del amor de Dios hacia el hombre. El amor queda, pero la encarnación pasa; la apariencia era limitada con respecto al tiempo y al lugar, sólo pocos la percibieron; pero la esencia de la aparición es eterna y general. Todavía debemos creer en la aparición y no por ella sino por su esencia: pues sólo nos ha quedado el aspecto del amor.

La demostración más clara y más irrefutable de que el hombre en la religión se considera a sí mismo como objeto divino y como fin divino, que en la religión sólo expresa la relación a su propio ser o sea a sí mismo, es el amor de Dios hacia el hombre, que constituye el fundamento y el centro de la religión. Dios se despoja de

su divinidad por amor hacia el hombre. En esto reside la expresión más sublime de la encarnación: el ser supremo se humilla por amor hacia el hombre. En Dios veo por lo tanto mi propia esencia; yo tengo valor para Dios; la importancia divina de mi ser aquí se me revela. ¿Cómo puede apreciarse el valor del hombre en una forma más sublime que cuando Dios, por amor al hombre, se convierte en un hombre y cuando el hombre se convierte en el objeto final del amor divino? El amor de Dios hacia el hombre es una determinación esencial del ser divino: Dios me ama a mí y ama al hombre en general. En esto reside el significado y el efecto fundamental de la religión. El amor de Dios me hace amar; el amor de Dios al hombre es la causa del amor de los hombres hacia Dios: el amor divino causa y despierta el amor humano. *Querémosle a él porque él nos ha querido primero* (6). ¿Qué es por lo tanto lo que yo quisiera en Dios? Es el amor, el amor hacia el hombre. ¿Pero si yo amo y adoro al amor con que Dios ama a los hombres, no amo yo entonces al hombre, no es mi amor hacia Dios indirectamente también un amor hacia el hombre? ¿No es aquello más íntimo lo que yo quiero, tengo yo un corazón si no quiero? No, sólo el amor es el corazón del hombre. ¿Pero qué es el amor sin aquello que yo quiero? Luego lo que yo quiero es mi corazón, es mi contenido, es mi ser. ¿Por qué está el hombre de duelo. por qué pierde hasta las ganas de vivir cuando ha perdido el objeto amado, por qué? Porque con el objeto querido ha perdido su corazón, el principio de la vida, por eso si Dios quiere al hombre, es el hombre el corazón de Dios -y el bienestar del hombre su interés íntimo. Por eso cuando el hombre es el objeto de Dios, ¿no es entonces el hombre, en Dios, el objeto para sí mismo? ¿No es el ser humano el contenido del ser divino, cuando Dios es el amor, pero el contenido esencial de este amor es el hombre? ¿No es el amor de Dios hacia el hombre, ese fundamento y centro de la religión, el amor del hombre hacia sí mismo, objetivado y considerado como la verdad más sublime y como el ser más sublime del hombre? ¿No es la frase *Dios ama al hombre* un orientalismo -la religión es esencialmente oriental- que en nuestro idioma expresado diría: lo más sublime es el amor del hombre?

La verdad que aquí ha sido reducida mediante el análisis del misterio de la encarnación, se ha hecho presente también a la conciencia religiosa. Así dice por ejemplo, Lutero: *Quien concibe esto* (es decir, la encarnación de Dios), *en verdad, debería amar a todos los seres de sangre y de carne por amor hacia la sangre y la carne que está arriba, a la derecha de Dios, y no debería jamás estar enojado con ningún hombre. Por eso, la sublime humanidad de Cristo, de nuestro Dios debería llenar a todos los corazones de alegría, de manera que ningún pensamiento de ira o no amistoso tuviera cabida en él. Y cada hombre debería considerar al otro con gran cariño y esto por amor a nuestra carne y sangre. Por eso nos debería llenar de gran alegría y de feliz orgullo el hecho de que nosotros hemos sido tan honrados por encima de todas las demás criaturas y hasta por encima de los ángeles; podemos vanagloriarnos en verdad: mi propia carne y sangre está sentada a la derecha de Dios y gobierna todo. Semejante honor no lo tiene ninguna criatura ni tampoco ningún ángel. Esto debería ser como un horno en el cual se funden para formar un solo corazón y debería encender tanto amor entre nosotros los hombres que nos amáramos los unos a los otros de corazón* (7). Pero lo que significa para la verdad religiosa la esencia de la fábula y la cosa principal, es para la conciencia religiosa sólo la moral y una cosa secundaria.

Notas

(1) *Semejantes descripciones, donde la Escritura habla de Dios como de un hombre y le apropia todo lo que es humano, son muy humanas y agradables, es decir, cuando habla amistosamente con nosotros y de cosas que los hombres suelen hablar entre ellos, cuando se alegra, se aflige y sufre como un hombre, por causa del misterio de la futura humanidad de Cristo*, Lutero, (T. II, página 334).

(2) *Dios se ha hecho hombre, a fin de que el hombre se convierta en Dios*, Agustín, (Serm. ad. pop.). Pero tanto Lutero como varios padres eclesiásticos han dicho cosas que expresan la verdadera realidad. *Con ello* -dice Lutero por ejemplo (T. 1, página 334)- *que Moisés llama al hombre la imagen de Dios, igual a Dios, ha querido insinuar en forma oscura, que Dios debía convertirse en hombre. Aquí, pues, se considera a la encarnación de Dios como una consecuencia de la divinidad del hombre*.

(3) Así, en este sentido, la antigua fe entusiasta e incondicional celebraba la encarnación. *El amor venció a Dios* -dice por ejemplo San Bernardo-. Y sólo en el significado de una verdadera abnegación de sí mismo y de una negación de la divinidad se encuentra la realidad, la fuerza y el significado de la encarnación, aunque esta autonegación es de por sí solo una fantasía; porque considerada a la luz, Dios no se niega a la encarnación, sino que se muestra sólo lo que es un ser humano. Lo que la mentira de la teología posterior racionalística-ortodoxa y bíblica, pietística-racionalista, arguye contra las imaginaciones embriagadoras y las expresiones de la antigua fe con respecto de la encarnación, no merece ser mencionada, ni mucho menos refutada.

(4) *Nosotros sabemos que Dios tiene compasión de nosotros y que no solamente ve nuestras lágrimas sino que hasta cuenta nuestras lagrimitas, como lo dice el salmo 56: El Hijo de Dios es realmente conmovido por los sentimientos de nuestros sufrimientos* Melanchthonis et aliorum Declamat Argentor, T. III, páginas 286-450. *Ninguna lagrimita* -dice Lutero con respecto al versículo 9 del salmo 56- *ha de ser en balde, está escrito con grandes letras en el cielo*. Pero un ser que hasta cuenta y recoge las lagrimitas del hombre, es, por cierto, un ser sumamente sentimental.

(5) San Bernardo quiere salir del paso con un juego de palabras precioso y sofístico: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri semper et pareere*. *Dios el siempre misericordioso no sufre pero no es sin compasión* (Sup. Canto Sermo 26). Como si la compasión no fuera sufrimiento, un sufrimiento del amor, un sufrimiento del corazón. Pero ¿qué es lo que sufre a no ser el corazón compasivo? Sin amor no hay sufrimientos. La materia, la fuente del sufrimiento es precisamente el corazón general, el vínculo general de todos los seres.

(6) I. Johannis 4, 19.

(7) Lutero, T. XV, página 44.

CAPÍTULO SEXTO

El secreto del Dios que sufre

Una determinación esencial del Dios hecho hombre, o sea, lo que es lo mismo, del Dios humano, es decir, de Cristo, es su pasión y muerte. El amor se comprueba en los sufrimientos. Todos los pensamientos y sentimientos que se concretan alrededor de la persona de Cristo, convergen en el concepto de su pasión y muerte. Dios, como Dios, es el máximo de toda la perfección humana; Dios, como Cristo, es el máximo de toda la miseria humana. Los filósofos paganos celebran la actividad y especialmente

la actividad de la inteligencia como actividad suprema y divina; los cristianos, en cambio, santificaban la pasión y la muerte y atribuían ambas cosas hasta a Dios. Si Dios, como acto puro y como actividad pura, es el Dios de la filosofía abstracta, es, en cambio, Cristo, el Dios de los cristianos, como pasión pura, la idea suprema metafísica, el ser supremo del corazón. Pues que es lo que hace más presión sobre el corazón que el sufrimiento, pero el sufrimiento del que de por sí no puede sufrir, el sufrimiento del inocente, del hombre sin pecado, el sufrimiento únicamente en bien de los demás. El sufrimiento del amor, de la negación de sí mismo. Pero precisamente porque la historia más conmovedora para el corazón humano y en general para el corazón -pues sería una locura ridícula del hombre imaginarse otro corazón que el corazón humano-, sigue en forma incontestable que en esa historia de la pasión. no se encuentra otra cosa que la esencia del corazón y que ella no es una invención de la inteligencia humana o de la facultad poética, sino del corazón humano. Pero éste no inventa como la libre fantasía o la inteligencia. El corazón sufre y recibe; todo lo que proviene de él le parece dado como irremediable, como impuesto, como algo que obra con la fuerza de una necesidad urgente. El domina y gobierna al hombre; quien es dominado por el corazón es dominado como por un demonio, por un Dios. El corazón no conoce a ningún otro Dios, ningún ser más excelente que su propio Dios, cuyo nombre por cierto puede ser otro diferente, pero cuya esencia, cuya substancia, es la esencia propia del corazón, y, precisamente, del corazón, de la necesidad intrínseca de hacer bien, de vivir y morir para los hombres, del instante divino de la beneficencia que quiere hacer felices a todos, que no excluye a nadie, ni al más detestable, al más humilde, del deber moral de la beneficencia en el sentido supremo; esa beneficencia que se ha convertido en una necesidad intrínseca, o sea en un asunto del corazón que se ha formado de la esencia humana tal como se manifiesta como corazón y por el corazón, ha nacido la esencia del cristianismo, libre de elementos y contradicciones teológicas, es decir, el cristianismo legítimo.

Pues lo que en la religión es predicado, esto lo podemos convertir, según lo que ya hemos visto, en sujeto, y lo que es en ella sujeto, lo podemos haber predicado, de manera que invertimos los oráculos de la religión para conocer la verdad. Dios sufre -sufrir es el predicado- pero para los hombres, para otros, no para sí mismo. ¿Qué significa eso en nuestro idioma? No significa otra cosa sino que sufrir para otros es divino; quien sufre para otros perdiendo por ellos su alma y su vida, obra divinamente, es para los hombres Dios (1).

Pero la pasión de Cristo no representa solamente el sufrimiento moral y automático, el sufrimiento del amor, de la fuerza de sacrificarse en bien de los demás; sino que representa también el sufrimiento como tal, el sufrimiento en cuanto a expresión de la capacidad de sufrir. La religión cristiana es tan poco sobrehumana, que hasta santifica la divinidad humana. Cuando el filósofo pagano, aún al recibir la noticia de la muerte de su propio hijo exclama: *Ya sabía que yo había dado la vida a un ser mortal*. Cristo derrama, en cambio -por lo menos el Cristo biblico, pues del Cristo prebíblíco y no bíblico no sabemos nada- lágrimas sobre la muerte de Lázaro, muerte que sln embargo en realidad sólo era una muerte aparente. Cuando Sócrates, con ánimo íntegro vacía la copa de veneno, Cristo exclama: *Oh, si fuera posible no quisiera apurar este cáliz*. (2) Cristo a ese respecto es la confesión de la sensibilidad humana. El cristiano en oposición al principio estoico con su rigurosa energía de voluntad y su

independencia, atribuye la conciencia de la propia irritabilidad y sensibilidad a la conciencia de Dios; la encuentra en Dios, con tal que no sea una debílídad pecaminosa, que no niega, que no condena.

El sufrimiento es el mandato supremo del cristianismo y la historia misma del cristianismo es una historia de los sufrimientos de la humanidad. Si los paganos mezclaban el júbilo del placer pecaminoso al culto de los dioses, los cristianos, naturalmente los antiguos cristianos, mezclaban gemidos del corazón y del sentimiento con sus servicios divinos. Pero, así como un Dios sensible, un Dios de la vida, es venerado allí donde las exclamaciones de alegría sensual pertenecen a su culto y como estos gritos jubilosos sólo son una definición sensual de la esencia de los dioses a quienes ese júbilo es dirigido, así también los gemidos del corazón de los cristianos son sonidos provenientes del interior de su alma, de la esencia íntima de su Dios. El Dios del servicio divino es el Dios verdadero de los hombres; para los cristianos lo es el Dios del servicio divino íntimo, no el Dios de la teología sofística. Los cristianos creían ofrecer a su Dios el honor máximo con lágrimas, pero con lágrimas de arrepentimiento y de anhelo. Luego, las lágrimas son el punto culminante del sentimiento cristiano religioso, en ellas se refleja la esencia de su Dios. Pero un Dios que gusta de lágrimas, no expresa otra cosa sino la esencia del corazón, especialmente del sentimiento. Dice la religión cristiana: *Cristo ha hecho por nosotros todo, nos ha redimido, nos ha reconciliado con Dios*. O lo que es igual: *Alegrémonos, ¿para qué preocuparnos de cómo nos reconciliaremos con Dios? pues lo estamos ya*. Pero la intensidad del sufrimiento, hace una impresión más fuerte y más insistente que la intensidad de la redención. La redención sólo es el resultado del sufrimiento; el sufrimiento es la causa de la redención. Por eso el sufrimiento arraiga mucho más profundo en el sentimiento que la alegría; el sufrimiento se convierte en un objeto de imitación; no así la redención. Si Dios mismo ha sufrido por mí, ¿cómo puedo alegrarme, como puedo estar lleno de júbilo por lo menos en esta tierra corrompida que ha sido el teatro de su pasión? (3) ¿Acaso soy yo mejor que Dios, acaso no debo participar en sus sufrimientos? ¿No es lo que hace ese Dios, mi señor, un modelo para mí, o es que yo sólo corro con las ganancias y no con los gastos? ¿Acaso se yo solamente que él me ha redimido, no es la historia de su pasión también un objeto para mí? ¿Acaso es ella solamente un objeto de recuerdo frío o hasta un objeto de alegría porque este sufrimiento me ha dado la beatitud? ¿Quién podría pensar de esta manera, quién podría excluirse de los sufrimientos de su Dios?

La religión cristiana es la religión del sufrimiento (4); los cuadros del sacrificado que hoy todavía vemos en todas las iglesias no nos representan a ningún redentor, sino sólo al sacrificado. Hasta las modificaciones del cristianismo son consecuencias psicológicamente fundadas, muy bien fundadas en sus creencias religiosas. ¿Quién si no tendría ganas de sacrificarse a sí mismo o a otras personas pensando constantemente en la imagen de un sacrificado? Por lo menos llegamos a esta conclusión con la misma razón con que Agustín y otros padres eclesiásticos reprochaban a la religión el hecho de que las imágenes religiosas pOrnográficas de los paganos tran un estímulo y una justificación de la fornicación.

Dios sufre; pero esto, en realidad, no significa otra cosa que Dios es un corazón. El corazón es la fuente y el contenido de todos los sufrimientos. Un ser sin sufrimientos

es un ser sin corazón. Por eso el secreto del Dios que sufre, es un secreto del sentimiento; un Dios que sufre, es un Dios sensible, es un Dios que siente (5). Pero la frase: Dios es un ser sensible, sólo es la expresión religiosa de la frase: el sentimiento es divino.

El hombre tiene en sí no solamente la conciencia de una fuente de actividad sino también de una fuente de sufrimientos. Yo siento; yo experimento el sentimiento, no solamente la voluntad; la idea, la que a menudo está en opOsición conmigo y con mis sentimientos; siento la sensación como perteneciente a mi esencia y aunque sea la fuente de todos los sufrimientos, debilidades y dolores, la considero al mismo tiempo como un pOder y una participación divina y como una perfección magnífica. ¿Qué sería el hombre sin sensación? Ella es el pOder musical en el hombre. ¿Pero qué sería el hombre sin el sonido? Por eso el hombre, así como siente en sí un instinto musical, una necesidad intrínseca de expresar sus sentimientos en el sonido, en la canción, así necesariamente expresa en los gemidos y las lágrimas religiosas la esencia de la sensación como ser objetivado y divino.

La religión es la reflexión, es el reflejo del ser humano en sí mismo. Lo que existe tiene necesariamente placer y alegría de sí mismo, se ama y se ama con razón; y si tú reprochas que se ame, le reprochas que exista. Existir significa afirmarse, amarse; quien está cansado de la vida, se la quita. Por eso tampOco la sensación no ha sido reprimida, como pOr ejemplo lo hacen los estoicos; donde uno se alegra de su existencia ahí tiene también pOder y significado religioso, y es elevado a aquel grado en que pueda reflejarse en Dios como en su propio espejo. Dios es el espejo del hombre. Lo que tiene valor esencial para el hombre, lo que para él es lo perfecto, lo exacto, en lo que él verdaderamente se deleita, esto sólo es para él Dios. Si la sensación para tí es una cualidad magnífica, será pOr ello mismo también para tí una cualidad divina. Por eso el hombre sensible sólo cree en un Dios sensible, es decir, sólo cree en la verdad de su propio ser y esencia, pues no puede creer otra cosa si no lo que es en su propia esencia. Su fe es la conciencia de lo que para él es santo: porque santo es para el hombre sólo lo que es su propio interior, la última causa, la esencia de su individualidad. Para el hombre sensible un Dios insensible sería un Dios abstracto y negativo, es decir, una negación, porque le falta lo que le es santo y valioso para el hombre. Dios es para el hombre el contenido de sus sensaciones e ideas más sublimes, es su libro genérico, en el cual escribe los nombres de sus seres más queridos.

Es una característica del instinto femenino recoger y conservar lo recogido, no abandonar a las ondas del olvido, a la casualidad del recuerdo y en general a sí mismo lo que existe de valioso para uno. Un espíritu liberal se expone al peligro de una vida derrochadora y disoluta; el espíritu religioso que todo lo une, no se pierde en la vida sensual; pero en cambio está expuesto a la falta de liberalidad, al egoísmo espiritual y al lucro. Por eso mismo el irreligioso parece para el religioso un hombre subjetivo y autoritario, altivo y frívolo, pero no porque para él no fuera santo lo que lo es para aquél, sino porque aquello que el irreligioso tiene sólo en su inteligencia, lo tiene el religioso también como objeto que está por encima de él y con respecto al cual se encuentra en relación de una subordinación formal. En una palabra, el religioso tiene un punto de recogimiento y un objeto y porque tiene un objeto tiene

una base firme. No la voluntad como tal, no el saber vago -sólo la actividad teológica que es la unidad de la actividad teórica y práctica, da al hombre una base moral, un carácter. Por eso mismo cada hombre debe tener un Dios, es decir, un objetivo final. El objetivo final es el instinto consciente y esencial de la vida, es la mirada genial, es el punto luminoso del conocimiento de sí mismo, es la unidad de la naturaleza y del espíritu en el hombre. Quien tiene un objetivo final, tiene una ley que está por encima de él; no sólo se gobierna a sí mismo, sino que es también gobernado. Quien no tiene objetivo final no tiene ni ídolo ni terruño. La desgracia más grande es la falta de finalidad. Hasta quien tiene un objetivo vil se encuentra en mejores condiciones que aquel que no tiene ningún objetivo. El objetivo limita; pero el límite es el maestra de la virtud. Quien tiene un objetivo que es en sí verdadero y esencial, tiene con ello religión aunque no en el sentido limitado de la plebe teológica, pero sí -y esto es lo más importante- en el sentido de la razón, en el sentido de la verdad.

Notas

(1) La religión habla mediante ejemplos. El ejemplo es la ley de la religión. Lo que Cristo ha hecho, es la ley. Cristo ha sufrido por los demás, luego debemos hacer nosotros lo mismo. *Sólo por eso el Señor debía empobrecerse, humillarse, achicarse de tal modo, a fin de que vosotros hagáis lo mismo*. Bernardo. (In die nat. Domini). *Nosotros deberíamos contemplar diligentemente el ejemplo de Cristo ... esto nos movería e incitaría a ayudar y servir de corazón también a otras personas, aunque esto sería desagradable y aunque tendríamos que sufrir por ello*, Lutero. (T. XV, página 40).

(2) *La mayoría* -dice Ambrosio- *se escandaliza de esta cita. Pero yo nunca admiro más la humildad y la majestad de Cristo que aquí, porque me habría sido de mucho menos provecho si no hubiera tenido su efecto* (Expos. in Lucae Ev., lib. X, c. 22). *¿Cómo podríamos atrevemos a acercarnos a Dios, si él no fuera capaz de sufrir?* (*in sua impassibilitate*), Bernardo, Tract. de XII grad. humil. et superb). *Aunque* (dice el médico cristiano J. Milichius, el amigo de Melanchthons) *a los estoicos aparece ridículo atribuir a Dios sensaciones y afectos, sin embargo los padres, tan pronto como sienten las heridas de su amor y de sus dolores sobre una desgracia sufrida por sus hijos, deberían pensar que en Dios hay un amor semejante hacia su Hijo y hacia nosotros ... Dios tiene un amor verdadero, no frío ni disimulado*. (Declam. Melanchth, T. II, página 147).

(3) *Mi Dios está colgado en la cruz, ¿cómo podría yo dedicarme a la fornicación?* (Form. hon. vitae. Entre los escritos apócrifos del Santo Bernardo). *El pensamiento en el crucificado, crucifica en ti tu carne*, Joh Gerhard. (Medit. sacrae, Med. 37).

(4) *Sufrir lo malo es mucho mejor qua hacer lo bueno*, Lutero (T. IV, pág. 15).

(5) *Quería sufrir para aprender a tener compasión, quería ser miserable, para aprender la misericordia*, Bernardo, (De grad.). *Ten compasión de nosotros, porque tú has experimentado la debilidad de la carne en tu propia pasión*.

CAPÍTULO SÉPTIMO

El misterio de la trinidad y la madre de Dios

Así como un Dios sin sentimiento, sin el poder de sufrir, no basta al hombre por ser éste un ser sensible y un ser que sufre, así no le basta tampoco un ser que sólo tenga sentimiento, un ser sin inteligencia y sin voluntad. Solamente un ser que represente en sí todo el hombre, puede también satisfacer al hombre enteramente. La conciencia del hombre en sí es ya en su totalidad la conciencia de la Trinidad. La Trinidad reúne las determinaciones, o sea las fuerzas que hasta ahora han sido consideradas separadamente. Reuniéndolas convierte la esencia grneral de la inteligencia, vale decir, Dios como Dios en un ser especial, transformando así la inteligencia en una facultad especial.

Lo que es designado por la teología como *reproducción, imagen y símbolo de Trinidad* lo debemos sólo concebir como la cosa misma, la esencia y el original para resolver el enigma. Las imágenes supuestas por las cuales se trataba de hacer comprensible a la Trinidad, eran principalmente: el espíritu, la inteligencia, la memoria, la voluntad y el amor (1).

Dios piensa y Dios ama, pero pensando y amándose a sí mismo; lo pensado y lo amado es Dios mismo: La objetivación de la conciencia propia es lo primero que encontramos en la Trinidad. La conciencia de sí misma se impone necesariamente y por sí sola al hombre como algo absoluto. Existir es para él lo mismo que ser consciente de sí mismo. Existir con la conciencia es para él simplemente existir. El no existir o el existir sin saber que se existe significa lo mismo. La conciencia propia tiene para el hombre, en efecto, un significado absoluto. Un dios que no se conoce a sí

mismo, un Dios sin conciencia, no es Dios. Así como el hombre no puede pensar en sí sin la conciencia, así tampoco lo puede hacer Dios. La conciencia propia divina no es otra cosa que la conciencia de la conciencia como esencia absoluta o divina.

Por lo demás, no se ha agotado con ello el concepto de trinidad en ninguna forma. Sería más bien absolutamente arbitrario si redujéramos a ello el secreto de la Trinidad limitándola de esta manera. La conciencia, la inteligencia, la voluntad y el amor, en el significado de seres o determinaciones abstractas, sólo pertenecen a la filosofía abstracta. Pero la religión es la conciencia del hombre, de sí mismo, de su totalidad viviente, en lo que la unidad de la conciencia propia sólo existe como la unidad perfecta del yo y del tú.

La religión, por lo menos la cristiana, prescinde del mundo; a su esencia pertenece el retraimiento. El hombre religioso lleva una vida tranquila, ajena a las alegrías mundanas, escondido en Dios y retraído del mundo. Sólo se separa del mundo porque Dios mismo es un ser trascendental separado del mundo, o sea, hablando en forma filosófica y abstracta, la no existencia del mundo. Pero Dios como ser transcendental no es otra cosa que la esencia del hombre apartado del mundo y retraído en sí, librado de todos los lazos y vinculaciones que lo unen con él, cuyo ser es realizado y contemplado como ser obejtivado, o sea como la conciencia de la fuerza de poder prescindir de todas las demás cosas que rodean a uno para vivir sólo consigo mismo. Y esta fuerza, dentro de la religión, es objetivada como un ser especial diferente del hombre (2). Dios como Dios y como ser simple, es el ser que simplemente y sólo existe en una soledad e independencia absoluta; pues en soledad solamente puede existir lo que es independiente. Poder existir en soledad es un signo de carácter y de fuerza pensativa; la soledad es la necesidad del pensador, la comunidad es la necesidad del corazón. Pensar puede uno estando solo, amar, sólo estando con otros. Dependientes somos en el amor, pues éste es la necesidad de estar con otro ser; independientes sólo somos en un acto intelectual. La soledad es la autarquía, es bastarse a sí mismo.

Pero de un Dios que existe en una soledad está excluída la necesidad esencial de la dualidad. del amor, de la comunidad, de la conciencia propia real y perfecta del otro yo. Esta necesidad es entonces satisfecha por la religión que coloca en la soledad tranquila del ser divino, otro segundo ser diferente de Dios según la personalidad, pero idéntico con él según la esencia; Dios hijo, diferente de Dios padre. Dios padre es el yo; Dios hijo el tú. El yo es la inteligencia, el tú el amor, pero el amor unido a la inteligencia y la inteligencia unida al amor forman el espíritu, forman el hombre entero.

Sólo la vida en comunidad es una vida verdadera, divina y satisfecha en sí misma; esta simple idea, esta verdad para el hombre tan natural e innata en él es el secreto del misterio sobrenatural de la Trinidad. Pero la religión expresa también esta verdad como cualquier otra, sólo en forma indirecta, es decir, errónea, haciendo también aquí de una verdad general, otra especial y convirtiendo el sujeto verdadero en el predicado, diciendo: Dios es una vida en comunidad, es una vida y un ser de amor y de amistad. Pues la tercera persona en la trinidad no expresa otra cosa que el amor recíproco entre dos personas divinas, es la unidad del padre con el hijo, el concepto

de la comunidad, que es a su vez representado también como un ser especial y personal, lo que constituye una contradicción bastante manifiesta.

El Espíritu Santo debe su existencia personal sólo a un hombre, a una palabra. Hasta los más antiguos padres eclesiásticos identificaban todavía, como se sabe, el Espíritu con el Hijo. También a su personalidad posterior y dogmática le faltaba la consistencia. Es el amor, con que Dios se ama a sí mismo y a los hombres y también el amor con que el hombre ama a Dios y a los hombres. Luego, es la unidad de Dios y del hombre, así como dentro de la religión, es el objeto para el hombre, es decir, un ser dotado de una existencia especial. Pero para nosotros esa unidad existe ya en el Padre y más aún en el Hijo. Por lo tanto no necesitamos hacer del Espíritu Santo un objeto especial de nuestro análisis. Sólo falta observar que en cuanto el Espíritu Santo representa el lado subjetivo, él es, propiamente hablando, la representación del sentimiento religioso delante de sí mismo, la representación del efecto religioso y del entusiasmo religioso, o lo que es lo mismo, la personificación y la objetivación de la religión dentro de la religión. Por eso el Espíritu Santo es una criatura que gime, es el anhelo de la criatura hacia Dios.

Ahora bien; el hecho de que en el fondo no hay más que dos personas -pues le tercera representa, como ya se ha dicho, sólo al amor- se debe a ta circunstancia de que para el concepto riguroso del amor, bastan dos. Dios es el principio y con ello mismo el substituto de la pluralidad. Si hubiese varias personas, la fuerza del amor sería disminuida; el corazón no es una fuerza especial -el corazón es el hombre que ama y en cuanto ama. Por eso, la segunda persona es la refirmación del corazón humano como del principio de la dualidad, de la vida común, del calor; el padre es la luz, aunque la luz principalmente era un predicado del Hijo, porque recién en él el hombre comprende la divinidad. Pero. sin embargo, podemos atribuir al Padre, por ser el representante de la divinidad como tal, del ser impasible de la inteligencia, la luz como ser sobrenatural, y al Hijo el calor como ser natural. Dios, como Hijo, da calor al hombre; por lo tanto, Dios como objeto del ojo del hombre, de la superficialidad indiferente, se convierte en un objeto del sentimiento, del afecto, del entusiasmo, del éxtasis; pero sólo porque el Hijo no es otra cosa que la llama del amor, del entusiasmo. Dios, como Hijo, es la encarnación original, la negación primitiva de Dios, la negación de Dios en sí mismo; pues el Hijo es un ser finito porque tiene su existencia *ab alio* de una causa; mientras que el Padre no tiene causa, existe por sí mismo *per se*. Por lo tanto, se niega en la segunda persona la determinación esencial de la divinidad, la determinación de la existencia por sí misma. Pero Dios Padre genera al Hijo; luego renuncia a su divinidad rigurosamente exclusiva; se humilla, introduce un ser finito en un ser que existe por sí mismo; en y por el Hijo se convierte en un hombre; por lo pronto no según la forma sino según la esencia. Por eso mismo Dios recién como Hijo se convierte en un objeto del hombre, en un objeto del sentimiento del corazón.

El corazón sólo comprende lo que proviene del corazón. De la cualidad de la impresión subjetiva se puede deducir indefectiblemente la cualidad del objeto. La inteligencia pura y libre niega al Hijo; pero no así la inteligencia determinada por el sentimiento, por el corazón; ella encuentra en el Hijo más bien la profundidad de la divinidad, porque encuentra en él el sentimiento, el sentimiento que de por sí es algo

obscuro y que por eso aparece ante el hombre como un misterio. El Hijo se dirige al corazón porque el padre verdadero del Hijo Divino es el corazón humano (3), y el Hijo mismo no es otra cosa que el corazón divino, o sea el corazón humano objetivado como un Ser Divino.

Un Dios en que no exista el ser finito, el principo de la sensibilidad. y el sentimiento de la dependencia, tal Dios no es ningún Dios para un ser finito y sensible. Así como el hombre religioso no puede amar a ningún Dios que no lleve en sí el principio del amor así ni el hombre ni ningún ser finito en general puede ser objeto de un Dios que no tenga en sí el principio de lo finito. Falta para tal Dios el sentido, la inteligencia y la participación de lo finito. ¿Cómo puede ser Dios el padre de los hombres, como puede amar otros seres subordinados a él si no tiene en sí un ser subordinado a él, un hijo, para, por decir así, saber por propia experiencia lo que significa amar a otros seres? Por la misma razón el hombre solitario participa menos en los dramas familiares de otro hombre que un hombre que viva él también en familia. Por eso Dios, el padre, ama a los hombres sólo en el hijo y por el hijo. El amor hacia los hombres es en suma derivado del amor hacia el hijo.

Por eso el Padre y el Hijo son en la Trinidad Padre e Hijo no en sentido figurado, sino en el sentido verdaderamente propio. El Padre es el padre real con respecto al Hijo, el Hijo es un hijo verdadero con respecto al padre o más bien con respecto a Dios como padre. Su diferencia esencial y personal sólo consiste en que aquél es el Genitor y éste el Génito. Si se prescindé de esta determinación natural y sensible, se anula su existencia y realidad personal. Los cristianos, me refiero naturalmente a los antiguos cristianos, que difícilmente reconocerían a los cristianos mundanos, orgullosos y paganos del mundo moderno como sus hermanos en Cristo, ponían en lugar del amor y de la unidad naturales e innatos en el hombre, sólo un amor y una unidad religiosa; ellos rechazaron la vida familiar real, los lazos estrechos del amor natural como cosas no divinas, no celestes, es decir, en realidad nulas. En cambio, tenían en su lugar un Dios no padre y un Hijo que se amaban con un amor intenso, con aquel amor que sólo es producto de un parentesco natural. Por eso mismo el misterio de la Trinidad era para los antiguos cristianos un objeto de la admiración, del entusiasmo y del éxtasis, porque en Dios la satisfacción de sus deseos más naturales y humanos que ellos en realidad negaban, era objeto de sus contemplaciones (4).

Por eso, para completar la divina familia con el vínculo del amor entre el Padre y el Hijo, era completamente natural que los cristianos colocaran a una tercera persona y esta vez una persona femenina en el cielo; pues la personalidad del Espíritu Santo era demasiado vaga y precaria, era sólo una personificación poética del amor recíproco entre él y el Hijo, de manera que no podía ser ese tercer principio complementario. María, por cierto, no fue colocada entre el Padre y el Hijo de tal manera como si el Padre hubiese creado al Hijo mediante María, ya que la unidad entre el hombre y la mujer parecía a los cristianos algo no santo, algo pecaminoso; pero bastaba que fuera colocado un ser materno al lado del Padre y del Hijo.

En efecto; no se puede decir que la madre sea algo no santo, algo indigno de Dios, una vez que existe en Dios Padre e Hijo. Aunque el Padre no es padre en el sentido de la procreación natural, y aunque la procreación, tal como se realiza, en Dios es

diferente de la procreación natural y humana, el Padre, sin embargo, es un padre verdadero y no un así llamado *padre figurado* con respecto al Hijo. Por eso la introducción tan extraña de la madre de Dios no es más extraña o paradójica que la del Hijo de Dios y no contradice a las determinaciones genéricas y abstractas de la divinidad más que la paternidad y la filiación. Más bien María cabe enteramente en la categoría de las realizaciones trinitarias, dado que concibe al hijo sin intervención del hombre, así como el Padre lo procreo sin intervención de la mujer (5). Así forma María una oposición necesaria e intrínseca al Padre en el seno de la Trinidad. Además, nosotros ya tenemos el principio femenino en el Hijo, aunque lo sea en la persona y en forma desarrollada, pero ya en la idea y en forma incompleta. Pues Dios el Hijo es el ser suave que perdona y reconcilia, es el sentimiento femenino de Dios. Dios, como padre, sólo es el generador, el principio de la actividad viril; pero el hijo es el génito sin que sea capaz de procrear él mismo; él es el *Deus Genitus*, es el principio que sufre y que recibe: el Hijo recibe su existencia del Padre. El Hijo es como Hijo, naturalmente no como Dios, dependiente del Padre y está sujeto a la autoridad paterna. Por eso es el Hijo el sentimiento femenino de dependencia en Dios; el Hijo impone sin querer la necesidad de un ser real femenino (6).

El hijo -hablo del hijo natural y humano- es de por sí un ser intermedio entre el principio viril del padre y el principio femenino de la madre: es, por decir así todavía medio hombre y medio mujer: porque no tiene aún la conciencia de la entera independencia que caracteriza al hombre y porque se siente más bien atraído hacia la madre que al padre. El amor del hijo hacia la madre es el primer amor del ser viril hacia el ser femenino. El amor del hombre hacia la mujer, del joven hacia la virgen, recibe su unción religiosa única y verdadera en el amor del hijo hacia la madre. El amor del hijo hacia la madre es el primer anhelo, la primera humillación del hombre delante de la mujer.

Por eso está ligada a la idea del Hijo de Dios también la idea de la madre de Dios -el mismo corazón que necesita de un Dios Hijo necesita también de una madre de Dios. Donde está el Hijo, allí no puede faltar tampoco la madre; al padre le es innato el hijo, pero al hijo lo es la madre. Para el padre substituye el hijo la necesidad de la madre, pero esta necesidad no la substituye el padre para el hijo. Para el hijo la madre es indispensable: el corazón del hijo es el corazón de la madre. ¿Por qué entonces Dios el Hijo se ha hecho hombre sólo en la mujer? ¿Acaso el Todopoderoso no habría podido aparecer como hombre entre los hombres de una manera distinta e inmediata? ¿Por qué descendió entonces el Hijo al seno de la mujer? (7) ¿Por qué otra razón, sino porque el Hijo representa el anhelo hacia la madre. porque su corazón femenino y amante encuentra la expresión correspondiente sólo en un cuerpo femenino? Por cierto ha quedado el Hijo, como hombre natural, sólo durante nueve meses en el seno de la madre y bajo el techo del corazón femenino, pero inextinguibles son las expresiones que aquí recibe: la madre ya no saldrá jamás del sentimiento y del corazón del hijo. Por eso la adoración del Hijo de Dios no es ninguna idolatría, no lo es tampoco la adoración de la madre de Dios. Así como nosotros debemos conocer el amor de Dios hacia nosotros por el hecho de que él entregó su propio Hijo Unigénito, es decir, lo más querido que tenía, para salvarnos a nosotros, así conoceremos nosotros este amor mucho mejor todavía si en Dios se encuentra un corazón materno. El amor más profundo y más sublime es el amor de

la madre. El padre se consuela de la pérdida del hijo; él tiene en sí un principio estoico. En cambio, la madre es inconsolable -la madre es la Dolorosa, pero como tal representa la verdad del amor.

Donde decae la creencia en la madre de Dios decae también la fe en el Hijo de Dios y en Dios Padre. El padre sólo es una verdad donde lo es la madre. El amor es de por sí una característica del sexo femenino. La fe en el amor de Dios es la fe en el principio femenino como en un ser divino (8). El amor sin la naturaleza es una insensatez, es un fantoche. En el amor se conoce la santa necesidad y profundidad de la naturaleza.

El protestantismo ha dejado de lado a la Madre de Dios (9); pero la mujer rechazada se ha vengado terriblemente. Las armas que emplea el protestantismo contra la Madre de Dios las ha dirigido contra él mismo, contra el Hijo de Dios, contra toda la trinidad. Quien sacrifica la Madre de Dios a la inteligencia, no le falta mucho para sacrificar también el misterio del Hijo de Dios por ser antropomorfismo. Por cierto se esconde el antropomorfismo cuando se excluye el ser femenino; pero sólo es escondido, no anulado. El protestantismo no tenía ninguna necesidad, ningún anhelo de una mujer celestial, porque él recibió con brazos abiertos a la mujer terrestre en su corazón. Pero por eso mismo debería haber sido también consecuente y sacrificar también con la madre al hijo y al padre. Sólo quien no tiene padres terrestres necesita padres celestiales. El Dios trinitario es el Dios del catolicismo; pues sólo tiene un significado verdaderamente religioso, necesario y sentimental en oposición a la negación de los vínculos esenciales, en oposición a los anacoretas, los monjes y las monjas (10). El Dios trinitario es un Dios exuberante; por eso se necesita allí donde se prescinde del contenido de la vida real. Cuanto más vacía es esta vida, tanto más completo y más exuberante es Dios. El despojo del mundo real y el enriquecimiento de la divinidad, constituyen un solo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge de la sensación de una deficiencia; lo que el hombre echa de menos -ya sea en forma determinada y consciente, ya sea en forma inconsciente- eso es Dios. Por eso la sensación inconcebible del vacío y de la soledad necesita de un Dios en que haya una comunidad, una unión de seres que se quieran de un modo extraordinario.

Así tenemos la verdadera explicación de por qué la Trinidad ha perdido, en los tiempos modernos, primero su significado práctico y luego también el teórico.

Notas

(1) *Mens, intellectus, memoria; voluntas, amor oder caritas.*

(2) *La esencia de Dios existe fuera de todas las criaturas. Así como Dios, desde toda la eternidad existía en sí mismo; por eso retira tu amor a todas las criaturas*, Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. Med. 31). *Si quieres tener el creador de las criaturas, debes deshacerte de las criaturas ... Porque las criaturas son mucho menos, Dios es mucho más. Por eso quítate de todas las criaturas y de todo su solaz*, J. Tauler, (Postilla, Hamburgo 1621, pág. 312). *Cuando el hombre no puede decir en su corazón con verdad: Dios y yo somos los únicos en el mundo, no hay otro ser para nosotros, no habrá encontrado la tranquilidad en sí.* G. Arnold, (Del desprecio de este mundo. Vera efigie de los primeros cristianos, L. 4, c. 2, párrafo 7).

(3). Así como el alma femenina del catolicismo, en oposición al protestantismo, cuyo principio es el Dios masculino, el alma masculina es la madre de Dios.

(4) *Encantadoras son para la contemplación, las propiedades y la comunidad del Padre y del Hijo; pero lo más encantador es su amor recíproco*, Anselmi. (En la Historia de la filosofía de Rixner, II Tomo, apéndice, página 18).

(5) *Del padre ha nacido siempre, de la madre una vez, del padre sin sexo, de la madre sin el uso sexual. Al padre le faltó el órgano femenino y a la madre le faltó el acto de procreación*, Agustín. (Serm. ad. pop., página 372, c. I, ed. Bened. Antv. 1701).

(6) En la mística judía es Dios en una parte un ser masculino y el Espíritu Santo un ser femenino, de cuya mezcla sexual ha salido el Hijo y con él el mundo (Gfrörer,Jahrh. d. H., I. Abt., páginas 332-334. También la secta de los Herrnhuter Ilamaban al Espíritu Santo: *madre del Salvador*.

(7) *Pues para Dios no hubiera sido difícil o imposible poner al Hijo en el mundo sin ninguna madre: pero él ha querido utilizar para ello al sexo femenino*, Lutero. (T. II, página 348).

(8) En efecto, es también el amor hacia la mujer la base del amor general. Quien no ama a la mujer no ama al hombre.

(9) En el libro de las Concordias (Erkl., art. 8) Y en la apología de la confesión de Ausburgo se llama sin embargo todavía a María. *Virgen apreciada, que verdaderamente es madre de Dios y que sin embargo ha quedado virgen, es ella digna de nuestra alabanza más sublime*.

(10) *El monje sea como Melquisedec, sin padre, sin madre, sin genealogía, y no llame a nadie en esta tierra: padre. Más bien piense él de sí mismo así como si sólo él y Dios existieran*. Specul. Monach. (Pseudo-Bernhard). *Según el ejemplo de Melquisedec el sacerdote sea, por decir así, sin padre y sin madre*, Ambrosio.

CAPÍTULO OCTAVO

El secreto del logos y de la semejanza divina

Pero la importancia esencial de la Trinidad para la religión, concéntrase siempre en la esencia de la segunda persona. El marcado interés que tenía la humanidad cristiana en la Trinidad, era principal y casi exclusivamente el interés que tenía en Dios Hijo (1). La lucha encarnizada sobre Homousios y Homoiusios, no era una lucha vana aunque la diferencia consiste en una sola letra. Tratábase aquí más bien de la igualdad con Dios o sea de la dignidad divina de la segunda persona, y con ello del

honor de la religión cristiana misma; pues su objeto esencial y característico es justamente la segunda persona; pero lo que es el objeto esencial de una religión es también su Dios verdadero y esencial. En general el verdadero y real Dios de una religión es recién el intermediario, porque sólo éste es el objeto inmediato de la religión. Quien se dirige a los santos en vez de dirigirse a Dios, se dirige a ellos sólo en la suposición de que tienen ascendencia sobre Dios, y de que lo que ellos desean, o quieren pedir, les será dado por Dios y que por lo tanto Dios se encuentra enteramente en manos de los santos. La oración es el medio de ejercer, bajo la apariencia de la humildad y sujección, su dominio y su imposición sobre otro ser. Adonde yo me dirijo primero en mi espíritu, es también para mí en realidad el Ser Supremo. Me dirijo a un santo, no porque el santo dependa de Dios, sino porque Dios depende de los santos, es decir, que Dios es dominado por ruegos o sea por la voluntad o el corazón de los santos. Las diferencias que hacen los teólogos católicos entre la *Latría, Dulia* y *Perdulia*, son sofísmas infundados y anticuados. En una palabra, el Dios que se encuentra detrás del intermediario sólo es una representación abstracta y superflua, es la representación o la idea de la Divinidad en general; y el intermediario no tiene por encargo el reconciliarse con esta idea sino el de destruirla y negarla, porque no es objeto para la religión (2). El Dios que está por encima del intermediario no es otra cosa sino la fría inteligencia que está por encima del corazón -al igual que el *Fatum* está por encima de los Dioses Olímpicos.

Al hombre, por ser un ser sensible, lo domina y beatifica sólo la imagen. La razón figurada sensible y sencilla es la fantasía. Y el segundo ser en Dios, que es en verdad el primer ser de la religión, es el ser objetivado de la fantasía. Las determinaciones de la segunda persona son principalmente imágenes. Y estas imágenes no provienen de la impotencia del hombre para concebir el objeto en otra forma que no sea figurada - lo que sería una interpretación absolutamente equívoca- sino que la segunda persona, por eso, no puede ser concebida de otra manera que figurada, porque ella misma es una imagen. Por eso, el Hijo se llama también expresamente *la imagen de Dios*, la gloria visible del Dios invisible. El Hijo es la necesidad satisfecha de la contemplación de imágenes; es el ser objetivado de la actividad imaginativa como de una actividad absoluta y divina. El hombre se forma una imagen de Dios, es decir, transforma el ser abstracto intelectual, el ser de la fuerza del pensamiento es un objeto de los sentidos o sea un ser de la fantasía (3). Pero se coloca esta imagen en Dios mismo, porque sería naturalmente contrario a su necesidad, si el hombre no considerase esta imagen como una verdad subjetiva, si hubiese hecho de esta imagen sólo un ser subjetivo y diferente de Dios, creada por el hombre. Y en efecto, no es tampoco ninguna imagen hecha por el hombre o sea arbitraria; pues expresa la necesidad de la fantasía, la necesidad de afirmar la fantasía como una potencia divina. El Hijo es el resplandor de la fantasía, es la imagen favorita del corazón; pero precisamente por eso, porque, en oposición a Dios, el ser, personificación de la expresión, es solamente objeto de la fantasía o sea su propio ser objetivado (4).

De ello se desprende lo desacertada que es la explicación dogmática, cuando, olvidando la génesis intrínseca del Hijo de Dios como la de una imagen de Dios, quiere demostrar que el Hijo es un ser metafísico, un ser intelectual; porque el Hijo es en realidad una selección, una apostasía de la idea metafísica de la divinidad -una apostasía creada naturalmente por la religión en Dios mismo, para justificarla y para

no sentirla como tal. El Hijo es el principio supremo y último del servicio imaginativo; pues es la imagen de Dios; pero la imagen es la esencia de la religión donde aquella constituye veneración de los santos por medio de imágenes, es la veneración de las imágenes mismas en lugar de los santos. Pues la imagen es la esencia de la religión donde aquella constituye su expresión esencial o sea donde es su órgano. El concilio de Nicea cita entre otras razones para justificar el uso religioso de las imágenes, como autoridad a Gregario de Nisa, quien dice que él jamás ha podido contemplar una imagen que representara el sacrificio de Isaac, sin haberse conmovido hasta derramar lágrimas, porque tan vivamente le representaba la Historia Sagrada. Pero el efecto del objeto figurado no es el efecto del objeto mismo como tal, sino el efecto de la imagen. El objeto sagrado sólo es como una aureola de los santos tras la cual se esconde la imagen de su poder misterioso. El objeto religioso sólo es un pretexto para el arte o la fantasía, con el objeto de poder ejercitar en forma ilimitada su dominio sobre el hombre. Para la conciencia religiosa la santidad de una imagen sólo y necesariamente está ligada a la santidad del objeto; pero la conciencia religiosa no es el criterio de la verdad. Por más que la Iglesia haga diferencias entre la imagen y su objeto, y por más que hayan negado que la veneración se atribuye a la imagen. indirectamente por lo menos ha confesado con ello, sin quererlo, la verdad, confirmando así la santidad de la imagen misma (5).

Pero la razón última y suprema de la veneración de las imágenes, es la veneración de la imagen divina en Dios. El resplandor de Dios es el resplandor encantador de la fantasía, que en las imágenes visibles sólo ha encontrado su representación extrínseca. Así como intrínsicamente, es también extrínsecamente la imagen de la imagen de Dios, es la imagen de las imágenes. Las imágenes de los Santos sólo son representaciones ópticas de una misma imagen. Por eso la deducción especulativa de la imagen de Dios no es otra cosa que una deducción y una fundamentación inconscientes del servicio imaginativo; pues la sanción del principio es necesaria para la sanción de sus consecuencias necesarias; pero la sanción de la imagen original es la sanción de su reproducción, si Dios tiene una imagen de sí mismo, ¿por qué, entonces, no podría tener yo la imagen de Dios? Si Dios ama a su imagen como a sí mismo, ¿por qué, entonces, no amaría yo la imagen de Dios como a Dios mismo? ¿Por qué no sería la imagen de un santo el santo mismo? Si no es ninguna superstición creer que la imagen que Dios hace de sí mismo, no es puramente una imagen o una representación, sino un ser y una persona, ¿por qué, entonces, sería una superstición creer que la imagen del santo sea el ser sensible del santo mismo? La imagen de Dios llora y derrama sangre; ¿por qué entonces no lloraría y hasta derramaría sangre la imagen de un santo? ¿Acaso proviene la diferencia del hecho de que la imagen de un santo sea un producto de las manos? No, no son las manos las que han hecho esta imagen, sino que es es el espíritu que animaba a estas manos, es la fantasía; y si Dios hace de sí mismo una imagen, entonces también esta imagen sólo es el producto de la fuerza imaginativa. ¿O proviene acaso, la diferencia, del hecho de que la imagen que Dios hace de sí mismo, no es puramente una imagen mientras que la imagen de los santos sea una imagen hecha por otro ser? No, pues la imagen de los santos es también una actividad propia del santo, es el santo que aparece al artista, y el artista sólo lo representa de tal modo como el santo se representa a él. Otra determinación de la segunda persona coherente con la esencia de la imagen es que representa la palabra de Dios (6).

La palabra es una imagen abstracta, es una cosa imaginaria o, si es algo, también constituye un objeto de la fuerza intelectual, es una idea imaginada, por cuya razón los hombres, al conocer el nombre de una cosa, se imaginan que conocen también la cosa misma. La palabra es un producto de la fuerza imaginativa; al soñar vivamente o al delirar, los hombres hablan. Lo que excita la fantasía hace hablar; lo que entusiasma hace elocuente. La facultad de hablar es un talento poético; los animales no hablan porque les falta la poesía. El pensamiento sólo se manifiesta en forma figurada; y la fuerza de la idea, para exteriorizarse, es la fuerza imaginativa; pero la fuerza imaginativa al exteriorizarse es lo que llamamos *idioma*. Quien habla encanta al hombre a quien habla; pero la fuerza de la palabra es el poder de la fuerza imaginativa. Por eso las palabras eran para los antiguos pueblos, por ser ellas hijas de la fuerza imaginativa, seres misteriosos, mágicos y poderosos. Hasta los mismos cristianos, y no sólo los fieles, sino también los doctos, los padres eclesiásticos, atribuían al sólo nombre de Cristo fuerzas curativas misteriosas (7). Y hoy todavía el vulgo cree que es posible encantar a los hombres mediante palabras. ¿De dónde viene esta creencia en fuerzas supuestas de la palabra? Sólo porque la palabra misma es un ser de la fuerza imaginativa, teniendo, por eso mismo, efectos narcóticos sobre el hombre, aprisionándole bajo el dominio de la fantasía. Las palabras poseen fuerzas revolucionarias, las palabras dominan a la humanidad. Santa es la leyenda; pero despreciada es la causa de la razón y de la verdad.

La afirmación u objetivación del ser de la fantasía está por ello a la vez ligada a la afirmación y objetivación de la esencia del idioma, de la palabra. El hombre no sólo tiene un instinto, una necesidad de pensar, de simular y de fantasear; sino que tiene también el instinto de hablar, de manifestar sus ideas, de comunicarlas. Divino es ese instinto, divina la potencia de la palabra. La palabra es la idea figurada, patente, radiante, brillante e iluminativa. La palabra es la luz del mundo. La palabra nos introduce en toda al verdad, revela todos los secretos, ilustra lo invisible, presencia lo pasado y lo remoto, hace finito lo infinito y hace eterno lo que es temporario. Los hombres perecen, la palabra permanece; la palabra es vida y verdad. A la palabra se ha dado todo el poder; la palabra hace ver a los ciegos, hace caminar a los cojos, sana a los enfermos, resucita a los muertos -la palabra hace milagros, los milagros razonables. La palabra es el evangelio, es el paráclito, el consuelo de la humanidad. Para convencerte de la esencia divina del habla, imagínate solo y abandonado, pero capaz de hablar y que entonces oyeras por primera vez la palabra de un hombre: ¿acaso no te parecería esta palabra como dicha por un ángel, como la voz de Dios mismo, como música celestial? En efecto, la palabra no es menos rica ni menos animada que el sonido musical, aunque en apariencia el sonido dice infinitamente más que la palabra, debido a que le rodea la ilusión de ser más profundo y más rico que la palabra.

La palabra tiene una fuerza radiante, conciliadora, beatificadora y libertadora. Los pecados que confesamos no son perdonados en fuerza del poder divino de la palabra. El moribundo se separa reconciliado de este mundo si ha confesado sus pecados tanto tiempo ocultos. El perdón de los pecados está en la confesión de los mismos. Los dolores que confesamos a un amigo, ya por esa misma acción son casi curados.

Al hablar se mitigan nuestras pasiones, se aclaran en nosotros; y el objeto de la ira, del enojo, de la preocupación, nos aparece bajo un aspecto distinto que nos hace ver la indignidad de la pasión. Cuando tenemos alguna duda, sólo necesitamos hablar -y ya en el mismo instante en que abrimos la boca para preguntar al amigo, desaparecen la duda y las oscuridades. La palabra hace libre al hombre. Quien no puede exteriorizarse es un esclavo. Por eso no pueden hablar ni la pasión excesiva, ni la alegría excesiva, ni el dolor excesivo. Hablar es un acto de libertad; la palabra misma es libertad. Por eso se considera a la formación de la lengua con razón como la raíz de la cultura; donde se cultiva la palabra, se cultiva la humanidad. La barbarie de la Edad Media desapareció con la evolución del lenguaje.

Si no podemos imaginar ni concebir otra cosa que cosas divinas, si así es lo razonable que pensamos, lo bueno que amamos, y lo bello que sentimos, entonces no conocemos tampoco ningún poder ni ninguna fuerza más sublime y más espiritual que la fuerza de la palabra (8). Dios es el concepto de toda la realidad, es decir, de toda la esencia y perfección. Todo lo que el hombre siente o reconoce como realidad, lo debe poner en Dios o considerarlo como Dios. Por eso la religión debe darse cuenta también de la fuerza de la palabra como de un poder divino. La palabra de Dios es la divinidad de la palabra. Así como ella se convierte, dentro de la religión, es un objeto del hombre -ella es la esencia verdadera de la palabra humana. Por eso la palabra de Dios debe diferenciarse de la palabra humana por el hecho de que no es un simple ser transitorio, sino un ser que nos ha sido comunicado. ¿Pero acaso no contiene también la palabra del hombre a la esencia del mismo, no contiene a su propio yo, por lo menos cuando es una palabra verdadera? Por eso la religión declara la apariencia de la palabra humana por su esencia: necesariamente representa por lo tanto la esencia verdadera de la palabra como una esencia especial y distinta de la palabra humana.

Notas

(1) *El cristiano tiene su nombre de Cristo. Por eso, quien no reconoce a Cristo a su señor y Dios, no puedé ser de ninguna manora cristiano*. Fulgentius (ad. Donatum lib. unus). Por la misma razón la Iglesia latina necesitó de una familia en el dogma que el Espíritu Santo no procedería solamente del Padre, como lo sostiene la Iglesia griega, sino que procedería también a la vez del Hijo. Ver J. G. Walchii, Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S. Jenae 1751.

(2) Esto está con especial claridad expresado en la encarnación. Dios renuncia a su majestad, su poder e infinidad para hacerse hombre, es decir, el hombre niega a Dios, a aquel Dios que no es hombre, afirma solamente aquel Dios que afirma al hombre. *Se despojó* -dice San Bernardo- *de su gloria y de su poder, pero no de la bondad y de la misericordia*. Luego, lo que no puede despojarse ni negarse es la bondad y la misericordia divinas, es decir, la auto afirmación del corazón humano.

(3) Se comprende por sí solo que la imagen de Dios tiene todavía otro significado, el significado de que el hombre personal y visible es Dios mismo. Pero aquí la imagen solo se contempla como imagen.

(4) *El Eterno Padre* -dice Melanchthon en su libro de De Anima-, *genera su imagen contemplándose a sí mismo. Porque el hecho de que el pensamiento produce imágenes, lo experimentamos en nosotros mismos. Y dado que Dios se sirve de nuestras palabras, quería señalar con ello, que el Hijo es generado por medio del*

pensamiento. Dios quería -dijo además- *que nuestros pensamientos sean imágenes de los objetos, porque él quería que en nosotros existieran imágenes de él mismo. Porque el Padre generó, contemplándose a sí mismo mediante el pensamiento, al Hijo, que es la imagen del Eterno Padre*. Luego ¿qué otra cosa tenemos objetivada en el Hijo de Dios sino la fuerza imaginativa, la fantasía?

(5) *Nosotros disponemos que a la sagrada imagen de Nuestro Señor Jesucristo, lo mismo que al Santo Evangelio, se dé el honor de la adoración*, etc. Gener. Const. Concil. VIII, Act. 10, can. 3.

(6) Sobre el significado de la palabra *Logos* en el Nuevo Testamento se ha escrito mucho. Aquí nos ajustaremos a la palabra de Dios por tener ella un significado sagrado en el cristianismo. Sobre el *Logos* en los escritos de Philo véase Gfrörer, Philo pone en lugar de *Logos* también *sermón de Dios*. Ver también Tertuliano Adv. Praxeam, c. 5, donde demuestra que viene a ser lo mismo si se traduce *Logos* con *sermón* o con *razón*. Que además *la palabra* es el sentido verdadero del *Logos*, se desprende del hecho de que la creación, en el Antiguo Testamento, se ha hecho depender de un mandamiento expreso y que desde un principio se ha identificado esta palabra creadora con el *Logos*. Por cierto tiene la palabra *Logos* también el sentido de virtud, espíritu, fuerza, inteligencia, etc., porque, ¿qué es la palabra sin sentido, sin inteligencia, es decir, sin fuerza?

(7) *Tan grande poder tiene el nombre de Jesús sobre los demonios, que este nombre a veces es eficaz hasta cuando ha sido pronunciado por hombres malos*. Orígenes adv. Celsum, lib. I, ver también lib. III.

(8) *De esta manera, Dios se nos revela como que él es el locutor, porque tiene consigo una palabra eterna no creada, por la cual ha creado el mundo y todo, siendo esto para él una obra fácil, pues sólo lo ha hecho con hablar, de manera que para Dios el crear no es más difícil que para nosotros el hablar*, Lutero. (T. I, pág. 302).

CAPÍTULO NOVENO

El misterio del principio creador en Dios

La segunda persona, por ser el Dios que se revela, se manifiesta y se exterioriza, es el principio creador en Dios, o sea el principio que ha creado el mundo.

El mundo no es Dios, es lo contrario, es la oposición de Dios, o, por lo menos -si esta expresión fuera demasiado fuerte porque dice la verdad-, es aquello que se distingue de Dios. Pero lo que es distante de Dios no puede venir directamente de él, sino sólo de una diferencia de Dios en Dios. La otra persona es el Dios que se distingue por sí solo de sí mismo y que por lo tanto es objeto de sí mismo y consciente de sí mismo. La autodistinción de Dios de sí mismo es la causa de lo que es diferente en él -luego, es la conciencia de sí mismo el origen del mundo. Dios recién se forja la idea del mundo pensando en sí mismo -pensarse es generarse, pensar del mundo es crear el mundo. La generación precede a la creación. La idea productiva del mundo como de otro ser que no sea Dios, es originada por la idea de otro ser que es igual al Dios.

Ahora bien; este proceso creador no es otra cosa que la perífrasis mística de un proceso psicológico, no es otra cosa que la objetivación de la unidad de la conciencia con la conciencia de sí mismo. Dios piensa en sí mismo, luego es consciente de sí mismo, pues Dios es la autoconciencia dada como objeto, como ser; porque, puesto que se conoce a sí mismo y piensa en sí mismo, piensa con ello también a la vez en un ser diferente de lo que es él; pues saberse es distinguirse de otro ser, ya sea posible, ya sea imaginado, ya sea real. Por tanto, es el mundo -por lo menos la posibilidad y la idea del mundo- el fruto inmediato de la conciencia y su producto. El hijo, como aquel otro Dios, es la idea, el objeto y la imagen del mismo, es el principio de la creación del mundo. La verdad que sirve de base, es la esencia del hombre: la unidad es su auto-conciencia con la conciencia de otro ser que forma la unidad con él y de un tercer ser que no forme una unidad con él. Y el segundo ser distinto y sin embargo esencial con el primero, es necesario como eslabón entre el primero y el tercero. La idea de otro ser en general o sea de un ser esencial distinto, nace por la idea de un ser distinto pero igual conmigo en su esencia.

La conciencia del mundo es la conciencia de mi limitación -si yo no supiera nada de un mundo, no habría nada de límites- porque la conciencia de mi limitación está en oposición al instinto de mi autonomía, de mi independencia. Por eso no puedo pasar de mi autonomía -Dios es el ser autónomo absoluto- directamente a su contrario: yo debo preparar y suavizar esta contradicción por la conciencia de un ser, que por cierto también es otro ser y por eso me da una idea de mi limitación, pero de tal

manera que afirma a la vez mi ser y me lo objetiva. La conciencia del mundo es una conciencia humillante -la creación era un *acto de humillación-*, pero la primera piedra de toque en que se rompe el orgullo del propio yo es el tú, es el otro yo. Primero el yo debe fortificar su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar el aspecto de un ser que no refleja su propia imagen. El otro hombre es el vínculo entre yo y el mundo. Yo existo y me siento dependiente del mundo porque primero me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, no necesitaría tampoco del mundo. Me reconcilio con el mundo recién mediante el otro hombre. Sin este otro hombre, el mundo sería para mí no solamente muerto y vacío, sino también un contrasentido. Sólo en el otro, el hombre es consciente de sí mismo: pero recién cuando sea consciente de mí mismo, soy consciente del mundo. Un hombre que existiera sólo para sí mismo, se perdería en el océano de la naturaleza sin ser diferente de ella: ni se comprendería como hombre, ni comprendería la naturaleza como tal. El primer objeto del hombre es el hombre. El sentido para la naturaleza que nos da la conciencia del mundo como mundo, es un producto posterior; pues nace por el acto de la separación del hombre de sí mismo. A los filósofos naturales de Grecia preceden los llamados *siete sabios*, cuya sabiduría sólo se refería directamente a la vida humana.

Luego, la conciencia del mundo es para el yo originado por la conciencia del tú. De tal manera el hombre es el Dios del hombre. El hecho de que lo es, lo debe a la naturaleza ... lo debe al hecho de que es hombre, lo debe al hombre. Así como él, físicamente, no puede hacer nada sin el otro hombre, así tampoco puede hacer nada espiritualmente. Cuatro manos pueden hacer más que dos: pero también cuatro ojos ven más que dos. Y esta fuerza unida difiere no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente de la fuerza aislada. Si la fuerza humana es aislada, es limitada; pero ilimitada es la razón, ilimitada es la conciencia: pues es un acto común de la humanidad y esto no solamente porque colaboran innumerables seres en el edificio de la ciencia, sino también en su sentido interior de que el genio científico de un tiempo determinado, reúne en sí las fuerzas de las ideas de los genios precedentes, aunque sea en un modo determinado individual, de manera que su fuerza no es una fuerza aislada. El chiste, la sutileza, la fantasía, la sensación, como fuerzas distintas del sentimiento y de la razón- son fuerzas de la humanidad, no del hombre, como ser aislado, sino productos de la cultura, productos de la sociedad humana. Sólo donde el hombre choca y se roza con otro hombre se enciende el chiste y la sutileza -por cuya razón hay más chiste en la ciudad que en el campo y más en las grandes ciudades que en las pequeñas; sólo donde el hombre disfruta de la presencia de otro hombre, nace la sensación y la fantasía-, el amor, un acto común, por cuya razón el dolor es más grande cuando no es compartido, es la fuente original; y sólo donde el hombre habla con el hombre, sólo en el discurso sin conversación, en un acto común, nace la razón. Las preguntas y las contestaciones son los primeros actos del pensamiento. Para pensar se precisan en un principio dos seres. Recién cuando se encuentra en una cultura superior, el hombre se desdobla, de manera que puede hacer el mismo papel que el otro. Por eso, hablar y pensar, en todos los pueblos antiguos, es una misma cosa; sólo piensan al hablar, su pensar es solamente conversar. Gente ordinaria, es decir, personas que no tienen una cultura de abstracción, no comprenden ni hoy siquiera lo que se ha escrito, a no ser que lo lean

en alta voz y que lo pronuncien cuando lo lean. Con razón Hobbes deducía la inteligencia del hombre, de su oído.

Si se reduce a categorías abstractas y lógicas, el principio en Dios que creó el mundo no es más que la sentencia tautológica: lo que es diferente sólo puede nacer de un principio de diferencia, no de un ser sencillo. Por más que los filósofos y teólogos cristianos hayan sostenido la creencia de la nada, sin embargo sostienen también el antiguo principio fundamental de que de la nada no se hace nada, porque expresa una ley de pensamiento que no puede ser desconocida. Por supuesto no han imaginado una materia real como principio de las diferentes materias reales, pero han convertido en la base de la materia real a la inteligencia divina -el hijo es la sabiduría, la conciencia y la inteligencia del padre- como el concepto universal de todas las cosas y como su materia espiritual. La diferencia entre la eternidad pagana de la materia y la creación cristiana consiste, a ese respecto, sólo en que los paganos atribuyeron al mundo una eternidad real y objetivada, mientras que los cristianos le atribuyeron una eternidad no objetivada. Las cosas eran, antes de que existieran, sólo un objeto del espíritu, no de los sentidos. Los cristianos, cuyo principio es el principio de la absoluta subjetividad, creen que todo es solamente originado debido a este principio. Por eso la materia subjetiva, imaginada por su pensamiento subjetivo, es para los cristianos también la primera materia, y como tal, mucho más excelente que la materia real y sensitiva. Sin embargo es esta diferencia sólo una diferencia en el modo de existencia. Para los cristianos el mundo es eterno en Dios. O ha nacido este mundo al acaso, como una ocurrencia repentina, como un capricho. Por cierto, el hombre puede imaginarse también esto; pero entonces deifica el hombre sólo su propia insensatez. En cambio si considero las cosas con la inteligencia puedo deducir la existencia del mundo de su propio ser, de su propia idea, es decir, un modo de su existencia debe explicarse del otro modo: con otras palabras, el mundo sólo puede deducirse siempre de sí mismo. El mundo tiene la razón de ser en sí mismo, así como todo lo que existe en el mundo y que tiene derecho al nombre de una esencia verdadera. De la *differentia specifica*, quedará siempre algo, que en el sentido común es inexplicable, que no puede deducirse que es por sí mismo, que tiene su razón de ser en sí mismo.

La diferencia entre el mundo y Dios como creador del mundo es por lo tanto sólo una diferencia formal, no esencial. La esencia de las cosas, es la misma esencia divina, y por ello Dios, al pensar en sí mismo, al conocerse, es a la vez el mundo, piensa y sabe todo -la esencia de Dios no es otra cosa que la esencia abstracta e ideada del mundo; y la esencia del mundo no es otra cosa que la esencia del Dios real, concreta y concebida por los sentidos-; la creación no es por lo tanto otra cosa que un acto formal. Pues lo que antes de la creación era objeto de la idea y de la inteligencia, es, por la creación, sólo convertido en un objeto de los sentidos; pero según su contenido es idéntico, aunque quede absolutamente inexplicable el hecho cómo puede convertirse un objeto ideal en un objeto real y material (1).

Lo mismo pasa con la diversidad y diferencia, cuando reducimos el mundo a esa forma abstracta de pensamiento en oposición a la sencillez y unidad de la esencia divina. La diferencia real sólo puede deducirse de un ser diferente en sí mismo. Pero yo transfiero la diferencia sólo en la esencia original, porque ya en un principio la

diferencia es para mí una verdad y una esencia. Donde y cuando la diferencia no es nada en sí misma, no hay tampoco diferencia en el principio. Supongo la diferencia como una esencia, como una verdad, la deduzco de una esencia original, y viceversa: ambas cosas son lo mismo. La expresión razonable es: la diferencia es tan necesaria para la inteligencia, como la unidad.

Ahora bien; dado que la diferencia es una determinación esencial de la inteligencia, no se puede deducir la diferencia sin presuponerla; no puedo explicarla sino por sí misma, porque es una cosa original, que se comprende por sí sola, que se afirma por sí sola. ¿De qué modo se origina el mundo o sea lo que es diferente de Dios? Por la diferencia de Dios que hay en Dios de sí mismo. Dios se concibe, es el objeto de sí mismo, se diferencia de sí mismo -luego nace esta diferencia, o sea el mundo solo de una diferencia de otra clase; así la diferencia exterior de una diferencia interior, la diferencia existente de una diferencia activa o sea de un acto de diferencia: por lo tanto fundamento yo la diferencia sólo por sí misma, quiere decir que es un concepto original, un límite de mi pensamiento, una ley, una necesidad, una verdad. La última diferencia que yo puedo pensar es la diferencia de un ser de sí mismo y en sí mismo. La diferencia de un ser con respecto a otro ser se comprende y ya existe por su existencia, es una verdad sensitiva: pues son dos seres. Pero para el pensamiento yo fundamento la diferencia, al colocarla en un sólo ser, o sea cuando lo ligo a la ley de la identidad. Aquí se encuentra la última verdad de la diferencia. El principio de Dios que crea este mundo, si se lo reduce a sus últimas causas, no es otra cosa sino el acto de pensamiento objetivado de acuerdo a sus elementos más sencillos. Si yo alejo la diferencia de Dios, entonces la idea de Dios no me da ninguna materia para pensar; deja de ser objeto de ideas; pues la diferencia es un principio esencial del pensamiento. Por eso. si hago una diferencia en Dios, ¿qué otra cosa fundamento y objetivo yo que la verdad y la necesidad de este principio del pensamiento?

Notas

(1) Es, por lo tanto, un gran error si se cree poder explicarse la existencia del mundo mediante la suposición de la existencia de un Creador.

CAPÍTULO DÉCIMO

El misterio del misticismo o de la naturaleza en Dios

Una materia interesante para criticar las fantasías cosmogónicas y teogónicas la da la doctrina de la naturaleza eterna en Dios, que ha sido renovada por Schelling, quien la sacó de los libros de Jakob Böhme.

Dios es un espíritu eterno, una autoconciencia llena de luz, una personalidad moral; en cambio, la naturaleza es, por lo menos en parte, confusa, oscura, desierta, inmoral, o por lo menos amoral. Pero es una contradicción que la impureza provenga de la pureza y la oscuridad de la luz.

¿Cómo podemos, entonces, derivar de Dios esos factores que hablan en contra de un origen divino? Sólo colocando esa impureza, esa oscuridad en Dios mismo, diferenciando en Dios un principio de la luz y de la oscuridad. En otras paiabras: sólo podemos explicar el origen de la oscuridad renunciando a la idea de un origen y suponiendo que la oscuridad haya existido desde un principio (1).

Pero lo oscuro es la naturaleza, es lo irracional, lo material, es la naturaleza propiamente dicha en oposición a la inteligencia. Por tanto, el sentido sencillo de esta doctrina es: la naturaleza, la materia, no puede ser explicada ni derivada de la inteligencia; es, más bien la causa de la inteligencia, la causa de la personalidad, sin tener ella misma una causa. El espíritu de naturaleza es sólo un ser ideal; la conciencia sólo se desarrolla de la naturaleza. Pero esta doctrina materialística es envuelta en una oscuridad mística y, sin embargo, cómoda, por el hecho de que no se expresa en palabras generales, claras y sencillas, de la inteligencia, sino mediante la palabra *Dios* que es sagrada para los sentimientos. Si la luz en Dios surge de la oscuridad de Dios, entonces sólo surge porque en el concepto de la luz está expresado que ésta debe eliminar lo oscuro y por lo tanto supone lo oscuro sin hacerlo. De manera que si tú sometes a Dios a una ley general, lo que es nada más que necesario, a no ser que quieras convertir a Dios en un objeto de las más obtusas incoherencias- y si la autoconciencia tanto en Dios, como en general tiene como condición previa un principio natural, ¿por qué, entonces, no prescindes de Dios? Lo que es de por sí una ley de la conciencia para cualquier ser personal, ya sea hombre, ya sea ángel, ya sea demonio, Dios o cualquier otro ser que te imagines. ¿A qué se reducen entonces los dos principios en Dios si los consideramos a la luz de la inteligencia? Uno de ellos se refiere a la naturaleza, por lo menos a la naturaleza tal como existe en tu imaginación, sin tomar en cuenta su realidad; y el otro se refiere al espíritu, a la conciencia, a la personalidad. Con respecto a una de sus partes, con respecto a su reverso, llamas a tu Dios no Dios; y sólo lo llamas Dios con respecto a su cara, con respecto a su anverso, donde él se presenta como espíritu y como conciencia: luego, es su ser característico aquello por lo cual es Dios, espíritu, inteligencia, conciencia. Pero, ¿por qué conviertes, entonces, lo que es el sujeto propiamente dicho en Dios como Dios, vale decir, como espíritu, en un simple predicado, como si Dios fuera Dios también sin espíritu y sin conciencia? ¿ Por qué otra razón sino porque tú piensas como un esclavo de la fuerza imaginativa religiosa mística y porque sólo te sientes bien y cómodo a la luz crepuscular y falaz del misticismo? El misticismo es una deuteroscopia. El misticismo especula sobre la esensia de la naturaleza o del hombre; pero en y con la imaginación de que él reflexiona sobre otro ser personal distinto de ambos (es decir, de la naturaleza y del hombre). El místico tiene los mismos objetos que el pensador sencillo y consciente;

pero el objeto verdadero es para el místico no el objeto como tal, sino como una cosa imaginada, y por eso es la cosa imaginada para él, el objeto verdadero. De este modo, es aquí, en la doctrina mística de los dos principios en Dios, el objeto verdadero la patología, y el objeto imaginado la teología; es decir, la patología se convierte en teología. Ahora bien; no se podría objetar nada en contra de eso si la verdadera patología fuera reconocida y llamada, a conciencia, teología; pues nuestra tarea consiste en demostrar que la teología no es otra cosa que patología, antropología y psicología esotérica y que en consecuencia la verdadera antropología, la verdadera psicología, tienen mucho más derecho al nombre de teología que la misma teología, porque ésta no es otra cosa que una psicología y antropología imaginadas. Pero el contenido de esta doctrina sin percepción -y por eso mismo es precisamente mística y fantástica- pretende ser no patología sino teología, es decir, teología en el sentido antiguo, no común de la palabra; pues se pretende que aquí se nos revele la vida de otro ser distante de nosotros, mientras que en realidad sólo se nos revela nuestro propio ser; pero que al mismo tiempo se nos oculta nuevamente porque es presentado como la esencia de otro ser.

Se dice que la inteligencia se presenta en Dios, no en nosotros, los individuos humanos -pues esto sería una verdad demasiado trivial- recién después de la pasión de la naturaleza, y se dice que no nosotros, sino Dios, evoluciona de la oscuridad de sentimientos e instintos confusos hacia la claridad de la inteligencia, y finalmente se asegura que no en nuestro modo de comprender. sino en Dios mismo la oscuridad de la noche precede a la conciencia halagadora de la luz: en una palabra, se pretende que aquí no se represente la historia de la enfermedad humana sino la historia de la evolución es decir, de la enfermedad de Dios -pues las evoluciones son enfermedades. Por eso, si el proceso de distinción en Dios que crea este mundo, nos hace ver la luz de la fuerza distintiva como una esencia divina, entonces nos presenta, en cambio, la noche, o sea la naturaleza en Dios como fuerzas divinas o potencias. Así sucede en los Pensées confuses, de Leibniz. Pero los Pensées confuses de Leibniz, las imaginaciones e ideas confusas y oscuras de imágenes exactas, representan la carne, la materia; una inteligencia pura segregada de la materia sólo tiene ideas luminosas y libres, claras, es decir, sin imágenes carnales, sin imágenes materiales que excitan la fantasía y sublevan la sangre. Por eso, la noche en Dios no dice otra cosa sino que Dios no es solamente un ser espiritual, sino también material, carnal, corporal; pero como el hombre es hombre y no se le llama según su carne, según su espíritu, así también Dios.

La doctrina mística enuncia esto sólo en imágenes oscuras, místicas, indeterminadas y ambiguas. En lugar de la expresión fuerte, pero precisamente por eso precisa y picante, *carne*, pone allí las palabras abstractas y ambiguas *naturaleza y causa*. Dado que nada existe de Dios o fuera de Dios, debe tener él también la causa de su existencia en sí mismo. Esto lo dicen todos los filósofos; pero ellos hablan de esta causa como de un mero concepto, sin atribuirle realidad alguna. Esta causa de su existencia que tiene Dios en sí, no es Dios considerado absolutamente, en cuanto existe; pues es solamente la causa de su existencia.

Esta causa es la naturaleza en Dios, un ser por cierto inseparable de él, pero sin embargo distante del mismo. Análogamente esa relación puede ser explicada por la relación entre la gravedad y la luz de la naturaleza.

Esta causa es la no inteligencia en Dios. *Lo que es el principio de una inteligencia (en esta misma), no puede ser a su vez inteligente. Porque de esta no inteligencia ha nacido, en el sentido propio de la palabra, la inteligencia. Sin esta oscuridad precedente no hay ninguna realidad de la criatura. Con semejantes conceptos deductivos de Dios como acto purísimo, cuyos conceptos han sido formados por la filosofía antigua o por la nueva que procuraba alejar a Dios en lo más posible de la naturaleza, no se puede hacer absolutamente nada. Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo y tiene en sí fuerzas motrices mucho más diferentes y más activas de las que le atribuye la escasa sutileza de idealistas abstractos. Si el idealismo no tiene por base un realismo activo, se convierte en un sistema tan vacío y deductivo como el de Leibniz, Espinoza u otro dogmático cualquiera. Mientras que el dios del teísmo moderno y de todos los demás sistemas modernos quede aquel ser sencillo que según esa doctrina es un ser esencial cuando en realidad carece de la esencia, mientras que no se reconoce en Dios un dualismo real, oponiéndose a la fuerza afirmativa y extensiva otra limitativa y negativa, la negación de un dios personal será una sinceridad científica. Todo lo que es conciencia, es concentración, es recogimiento, es recolección de sí mismo. Esa fuerza negativa y restrictiva de un ser, es la verdadera fuerza de la personalidad en él, es la fuerza de su individualismo y su egoísmo. ¿Cómo existiría el temor a Dios si no hubiera fuerza en él? Pero que haya algo en Dios, que solamente sea fuerza y poder, no puede extrañar, siempre que no se asevere que Dios sea solamente fuerza, nada más que fuerza*. (2)

¿Pero qué es entonces aquella fuerza y aquel poder que solamente son fuerza y poder, a no ser la fuerza y el poder corporal? ¿Conoces y tienes tú fuera del poder de la bondad de la inteligencia, otra fuerza que la de los músculos? Si no puedes lograr nada a fuerza de la bondad y del razonamiento debes recurrir a la fuerza de tus músculos. Pero ¿puedes tú hacer algo sin tener precisión y puños? ¿Conoces tú fuera de la fuerza del orden moral del mundo, otras fuerzas matrices más eficaces que las palancas de la guillotina? ¿No es la naturaleza sin el cuerpo un concepto vacío deductivo, una sutilidad mediocre? ¿No es el secreto de la naturaleza el secreto del cuerpo? ¿No es el sistema de un realismo viviente el sistema del cuerpo orgánico? ¿Existe acaso otra fuerza contraria a la inteligencia que la fuerza de la carne y de la sangre? ¿Hay otra fuerza de la naturaleza que la fuerza contraria a la inteligencia, que la fuerza de los instintos sensuales? ¿No es acaso el instinto mismo el instinto sexual. fruto de la naturaleza? ¿ Quién no recuerda el viejo refrán *Amare et sapere vix Deo competit*? (3) Luego, si queremos poner en Dios una naturaleza, un ser contrario a la luz de la inteligencia, ¿podremos imaginarnos un contraste más viviente y más real que el del pensar y amar, del espíritu y de la carne, de la libertad y del instinto sexual? Te asustas sobre estas deducciones y consecuencias, pero son los legítimos vínculos de unión matrimonial entre Dios y la naturaleza. Tú mismo has creado estos vínculos bajo los auspicios favorables de la noche. Yo solamente te los hago ver a la luz del día.

La personalidad, el egoísmo, la conciencia sin naturaléza, es una nada, o, lo que es lo mismo, una cosa abstracta, vacía, sin esencia. Pero la naturaleza, como ya se ha demostrado y como se comprende por sí sola, es una nada sin el cuerpo, Sólo el cuerpo es aquella fuerza negativa, limitativa, restrictiva y colectiva, sín la cual no se

puede concebir ninguna personalidad. Toma a tu personalidad su cuerpo y le quitarás todo. El cuerpo es la causa y el sujeto de la personalidad. Sólo por el cuerpo se diferencia la verdadera personalidad de la imaginada de un fantasma. ¡Qué personalidades abstractas vagas y vacías seríamos si no tuviéramos el predicado de la impenetrabilidad, y si en el mismo lugar y en la misma forma en que nos encontramos nosotros pudieran estar a la vez otras personas! Sólo por la exclusividad local la personalidad demuestra ser verdadera. Pero el cuerpo es una nada sin carne y sangre. Carne y sangre son la vida, y la vida es la realidad del cuerpo. Pero el cuerpo y la sangre son una nada sin el oxígeno de la diferencia sexual. La diferencia sexual no es superficial y no se limita a ciertas partes del cuerpo; es más bien esencial, penetra por todo el cuerpo. La esencia del hombre es la virilidad, la de la mujer la feminidad. Por más que sea el hombre espiritual e hiperfísico, siempre queda siendo hombre, lo mismo que la mujer. Por eso la personalidad es una nada sin la diferencia sexual. La personalidad se distingue esencialmente en una personalidad viril y femenina. Donde no hay el tú no existe el yo. Pero la diferencia del yo y del tú, la condición fundamental de toda la personalidad, de toda la conciencia, sólo es una diferencia verdadera, viviente, y ardiente en la diferencia del hombre y de la mujer. El tú entre el hombre y la mujer tiene un sonido completamente diferente que el tú monótono de los amigos.

La naturaleza que hay en la diferencia de la personalidad no puede significar otra cosa que la diferencia sexual. Un ser personal sin naturaleza no es otra cosa que un ser sin sexo. Y viceversa, si debe atribuirse a Dios una naturaleza; será en el sentido como cuando se afirma del hombre, que tiene una naturaleza fuerte, vigorosa y sana. Pero, ¿qué es más enfermizo, más insoportable, más contrario a la naturaleza que una persona sin sexo o una persona que en su carácter, sus costumbre y sentimientos niega su sexo? ¿Qué es la virtud, la aptitud del hombre como hombre? Es la virilidad. ¿Y del hombre como mujer? Es la feminidad. Pero el hombre sólo existe como hombre y como mujer. La virtud y la salud del hombre consisten, por lo tanto, sólo en que sea como mujer así como debe ser la mujer y como hombre así como debe ser el hombre. Tú rechazas *la repugnancia contra todo lo que es real del que opina ensuciar lo espiritual por el contacto con lo que es real*, luego rechazas ante todo la propia repugnancia que tienes con respecto a la diferencia sexual. Si Dios no es ensuciado por la naturaleza, tampoco lo será por el sexo. El horror que tú tienes de un Dios sexual, es una vergüenza falsa -falsa por dos razones: primero, porque la noche que tú colocas en Dios te libra de la vergüenza; la vergüenza sólo es propia de la luz. Segundo, porque con esta vergüenza renuncias a tu propio principio entero. Un Dios moral sin naturaleza no tiene base; pero la base de la moralidad es la diferencia sexual. Hasta el animal es capaz de un amor lleno de sacrificios debido a la diferencia sexual. Todo el esplendor de la naturaleza, todo su poder, toda su sabiduría y su profundidad, se concentran y se individualizan en la diferencia sexual. ¿Por qué tienes entonces vergüenza de llamar a la naturaleza por su nombre verdadero? Lógicamente sólo porque tienes en general vergüenza de las cosas en su verdad y realidad, porque todo lo contemplas a través de la niebla falaz del misticismo. Pero, justamente porque la naturaleza en Dios sólo es una apariencia falaz y sin esencia, un espectro fantástico de la naturaleza -pues se funda, como ya hemos dicho, no en carne y sangre. no en una base real-, siendo por lo tanto también esta fundamentación de un Dios personal equivocada, termino también yo con las

palabras: *la negación de un Dios personal será una verdad científica*, y yo agrego: una verdad científica, mientras que no se diga y se demuestre con palabras claras y no ambiguas: 1° *a priori* que por razones especulativas, la forma, el lugar, la carne y el sexo no contradicen al concepto de Dios sin que le correspondan; 2° *a posteriori* -pues la realidad de un ser personal sólo se funda en razones empíricas-, que se diga cuál es la figura de Dios. dónde existe -por ejemplo en el cielo- y finalmente qué sexo tiene, si es hombre o mujer o hermafrodita. Por lo demás ya en el año 1682 preguntó un cura si Dios sería sexual, si tendría mujer y de cuántos modos se valdría para crear hombres. Por eso los filósofos religiosos de Alemania con sus especulaciones profundas, toman por modelo a ese sencillo y sincero cura. Ojalá rechacen definitivamente el resto de racionalismo que está en oposición flagrante con su verdadero modo de pensar y que realicen de una vez la potencia mística de la naturaleza de Dios transformándola en un Dios verdaderamente potente y creador. Amén.

La doctrina de la naturaleza de Dios ha sido copiada a Jacob Böhme. Pero en el original tiene un significado mucho más profundo y mucho más interesante que en la segunda edición castrada y modernizada. Jacob Böhme tiene un sentimiento profundamente religioso y sumamente fino: la religión es el centro de su vida y de su pensamiento. Pero al mismo tiempo el significado que alcanzó la naturaleza en los tiempos modernos -debido al estudio de las ciencias naturales y debido al espinosismo, materialismo y empirismo- se ha apoderado de sus sentimientos religiosos. El ha abierto sus sentidos a la naturaleza, y ha echado una mirada en su esencia llena de misterios; pero le asusta; no puede combinar este temor de la naturaleza con sus ideas religiosas. *Cuando yo contemplaba el gran abismo de este mundo, y encima el sol y las estrellas, las nubes, la lluvia y la nieve; y cuando en mi espíritu veía toda la creación de este mundo, encontraba en todas las cosas el bien y el mal, el amor y la ira, tanto en las criaturas irrazonables como en la madera, la piedra, los elementos; tanto en los hombres como en los animales ... Pero como encontré que en todas las cosas había lo bueno y lo malo, tanto en los elementos como en las criaturas y que en el mundo los ateos vivían tan bien como los piadosos y que los pueblos barbaros poseían los mejores países y que tenían seguramente más suerte todavía que los piadosos, me volví melancólico y muy afligido y ningún libro podía consolarme. Y el diablo, seguramente, no dejaba de inclinarme hacia las ideas paganas que no quiero contar aquí.* (4) Pero tanto como la esencia oscura de la naturaleza que no coincide con las ideas religiosas de un creador celestial, excita su ánimo, tanto lo encanta por otro lado el esplendor de la naturaleza. Jacob Böhme tiene sentido para la naturaleza. El se imagina y hasta siente las alegrías de los minerálogos, las alegrías del botánico, del químico, en una palabra, las alegrías de las *ciencias naturales ateas*. Le encanta el brillo de las piedras preciosas, el sonido de los metales, el perfume y colorido de las plantas, la gracia y la suavidad de muchos animales. En otro lugar escribe: *Yo no puedo comparar aquéllo, es decir, la manifestación de Dios en el mundo luminoso, el proceso donde se manifiesta en la divinidad la tan maravillosa y hermosa formación del cielo en sus muchos colores y muchas maneras y donde cada espíritu manifiesta su forma particular separadamente con ninguna otra cosa sino con las piedras mas preciosas como son el rubí, la esmeralda, el delfín, el ónix, el zafiro, el diamante, el jaspe, el jacinto, la amatista, el berilo, la ágata, el cabunclo, etc.* Y en otro lugar dice: *pero en lo que se refiere a las piedras preciosas, como son el carbunclo, el rubí, la esmeralda, el delfín, el ónix y otras, que son las mejores de todas ellas, tienen su origen donde*

el rayo de luz surgió del amor. Pues el mismo rayo ha nacido en la suavidad y es el corazón en el centro del espíritu de la fantasía. Por eso también estas piedras son suaves, vigorosas y amenas. Vemos que Jacob Böhme no tenía mal gusto con respecto a la mineralogía. Pero el hecho de que también le gustaban las flores y que tenía sentido para la botánica lo demuestran las siguientes palabras: *Las fuerzas celestiales crean frutos celestiales llenos de alegrías y colores y toda clase de árboles y arbustos en los que crece la verdad bella y humana de la vida. También se transmiten estas fuerzas a toda clase de flores con colores y perfumes celestiales y hermosos. Su gusto es muy variado y cada uno según su calidad y clase, muy santo, divino y lleno de alegrías. Ahora bien: si tú quieres contemplar la divinidad celestial y su pompa y gloria, entonces contempla asiduamente este mundo mirando las frutas y los productos que crecen en los árboles y arbustos, mira los tallos y las raíces de las flores, los aceites, vinos, trigo y todo lo que hay allí y lo que pueda ínvestigar tu corazón. Todo aquello es una imagen de la pompa celestial*.

A Jacob Böhme no le satisfizo ningún dictamen despótico como fórmula explicativa de la naturaleza; la naturaleza llenaba demasiado sus sentidos y su corazón; por eso él trataba de explicarla de un modo natural. Pero natural y necesariamente, no encontró otras explicaciones naturales que las mismas cualidades de la naturaleza que habían hecho una impresión tan profunda en su alma. Jacob Böhme -y en esto consiste su significado esencial- es un filósofo naturalista místico, vulcanista y neptunísta teosófico, pues *en el fuego y en el agua nacieron todas las cosas*. La naturaleza había encontrado el sentimiento religioso de Jacob Böhme -no en vano recibió él su luz mística del brillo de una vasija de zinc- pero el sentimiento religioso sólo trabaja y teje en sí mismo; no tiene la fuerza ni el coraje de penetrar hasta la contemplación de las cosas en su realidad; todo lo mira a través de la religión, todo en Dios, es decir, todo en un brillo encantador de la imaginación, que conmueve los sentimientos, todo en figura y como figura. Por ello, él debió trasladar esta oposición en Dios mismo - pues la aceptación de dos principios originarios que serían independientes y contrarios, habría destruído su alma religiosa-, él debió distinguir en Dios mismo un ser suave, benefactor y no un ser furioso, destructor. Todo lo amargo, duro, oscuro, frío de una amargura, oscuridad y frío divinos: todo lo suave, brillante, cálido, debe provenir de una cualidad suave iluminativa en Dios. En una palabra, sólo el cielo es tan rico como la tierra. Todo lo que está en la tierra está en el cielo solamente (5). Todo lo que hay en la naturaleza, existe también en Dios. Pero aquí es divino, celestial; allí, en cambio, es terrenal, visible, material, pero sin embargo es lo mismo. *Cuando yo escriba sobre los árboles, arbustos y frutos, no debes comprenderlo en forma terrenal, a la manera de este mundo, pues no es mi opinión de que en el suelo crece un árbol muerto, duro y de madera o una piedra que tenga cualidades terrenales. No: mi opinión es celestial y espiritual, pero sin embargo sincera y verdadera, de manera que no me refiero a ninguna otra cosa que lo que escribo con letras*; vale decir, en el cielo se encuentran los mismos árboles y las mismas flores; pero los árboles en el cielo son árboles tal como dan su perfume y florecen en mi fuerza imaginativa sin hacer presiones materiales sobre mí; los árboles en la tierra son árboles de mi percepción sensitiva y real. La diferencia es la diferencia entre la imaginación y la percepción. *No es éste mí propósito*, dice él mismo, *de describir el curso, el lugar o el nombre de todas las estrellas o como tienen anualmente su conjunción u oposición o su cuadratura, etc., y lo que hacen anualmente y en cada hora. Ni tampoco lo he comprendido o estudiado, y dejo que traten los sabios sobre este asunto: mi propósito, en cambio, es escribir según el espíritu y el sentido, pero no según la percepción* (6).

La doctrina de la naturaleza en Dios, quiere fundamentar por medio del naturalismo el teísmo, especialmente aquel teísmo que contempla el ser supremo como un ser personal. Pero el teísmo personal concibe a Dios como un ser personal y separado de toda la materia: lo excluye de toda evolución, porque ésta no es otra cosa sino la separación mediante la cual un ser se separa a sí mismo de cualidades que no corresponden a su concepto verdadero. Pero en Dios no tiene lugar tal cosa, porque en él no se pueden distinguir ni el comienzo, ni el medio ni el fin, porque él es a la vez todo lo que es y lo que es desde un principio, así como debe ser y puede ser, es la pura unidad del ser y de la esencia, la realidad y la idea, el hecho y la voluntad. *Deus suum Esse est*, Dios es su propia esencia. El teísmo coincide aquí con la esencia de la religión. Todas las religiones, por más positivas que sean, se basan en la abstracción; se diferencian sólo por el objeto de la abstracción. También los dioses de Homero, en las figuras abstractas, por más vida que tengan y por más semejantes que sean al hombre, tienen cuerpo como los hombres, y cuerpos a quienes faltan las limitaciones y las dificultades del cuerpo humano. La primera determinación del ser divino es: un ser separado y destilado. Se comprende que esta abstracción no es verdadera, sino determinada por el punto de vista del hombre así como es él, así como el piensa en general, así abstrae.

La abstracción expresa un juicio -un juicio afirmativo y negativo a la vez, alabanza y reproche. Lo que el hombre alaba y ensalza es para él Dios (7); lo que reprocha y rechaza es lo no divino. La religión es un juicio. La determinación esencial en la religión, en la idea de la esencia divina es, por lo tanto, la separación que se hace entre lo que es digno de elogio y lo que merece reproche, entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo esencial y la nada. El culto mismo no consiste en otra cosa sino en una constante renovación del origen de la religión -en la separación crítica y solemne que se hace entre lo divino y lo que no es divino.

La esencia divina es la esencia humana transfigurada por la muerte de la abstracción -es el espíritu fenecido del hombre. En la religión el hombre se libra de los límites de la vida, aquí deja lo que le oprime, le impide, le afecta en forma repugnante. Dios es el sentimiento del hombre de sí mismo librado de toda la repugnancia; el hombre sólo en su religión se siente libre, feliz, beato, porque sólo aquí puede vivir a su modo y celebrar su domingo. La mediación, la fundamentación de la idea divina, está para él fuera de esta idea -la verdad de la misma ya en el juicio, ya en que todo lo que él excluye de Dios, tiene para él el significado de lo no divino, y lo no divino tiene el significado de la nada. Si él pusiera la mediación de esta idea en esta misma, perdería su significado esencial, su valor verdadero, el encanto que tiene para él. El proceso de la secreción, de la separación entre lo inteligente y lo no inteligente, entre la personalidad y la naturaleza, entre lo perfecto y lo imperfecto, se realiza, por tanto, necesariamente, en el hombre y no en Dios y la idea de la divinidad no está al comienzo, sino al fin de la sensibilidad, del mundo, de la naturaleza -donde termina la naturaleza empieza Dios-, porque Dios es el último límite de la abstracción. Aquello de que ya no se puede abstraer más, es Dios -el último pensamiento que yo puedo concebir- el último quiere decir el supremo: *Id quo majus nihil cogitare potest, Deus est*. El hecho de que este Omega de la sensibilidad se convierta en el Alfa es fácil de comprender, pero lo esencial es que es el Omega. El Alfa es recién la consecuencia; porque es lo último, es también lo primero. Y el predicado del *primer ser* no tiene, en

ninguna manera, en seguida, un significado creador, sino solamente el significado del rango supremo. La creación en la religión mosaica tiene el objeto de asegurar a Jehová el predicado del ser supremo y ser primero del Dios verdadero y exclusivo, en oposición a los dioses (8).

La intención de querer fundamentar la personalidad de Dios por la naturaleza, emana, por lo tanto, de una mezcla impura y mala, aconsejada por la filosofía y la religión, de una falta de crítica y de conciencia con respecto al origen del Dios personal. Donde la personalidad es una determinación esencial de Dios, donde se dice *un Dios impersonal no es ningún Dios*, allí la personalidad ya de por sí es lo supremo y lo más real, allí vale el criterio de que lo que no es persona, es muerto, es nada; sólo un ser personal es vida y verdad; pero la naturaleza es impersonal, luego es una nada. La verdad de la personalidad se apoya solamente en la irrealidad de la naturaleza. Atribuir a Dios una personalidad, no significa otra cosa que declarar la personalidad por el ser supremo; pero la personalidad sólo se concibe como una diferencia y como una abstracción de la naturaleza. Por cierto, es solamente un Dios personal, un Dios obstracto, pero lo debe ser, es su concepto; pues no es otra cosa sino el ser personal del hombre que se coloca fuera de todo contacto con el mundo y que se libra de toda dependencia de él. En la personalidad de Dios, el hombre celebra la sobrenaturalidad, la inmortalidad, la independencia y la limitación de su propia personalidad.

La necesidad de un Dios personal tiene su causa en que el hombre personal recién en la personalidad se manifiesta y se encuentra. La substancia, el espíritu puro, la sola razón, no le basta, le es demasiado abstracta, no lo expresa a él mismo, no lo devolverá a sí mismo. Pero feliz y satisfecho es el hombre sólo cuando está consigo y con su ser. Por eso cuanto más personal es el hombre, tanto más fuerte es para él la necesidad de un Dios personal. El espíritu abstracto y libre, no conoce algo más alto que la libertad; no necesita lograrla con un ser personal: la libertad es para él por sí misma, como tal, un ser verdadero y real. Un sabio matemático o astrónomo, un hombre de pura inteligencia, un hombre objetivo, que no tiene prejuicios, se siente libre y feliz solamente en la contemplación de relaciones objetivamente razonables, en la razón que se encuentra en la causa misma; semejante hombre querrá celebrar como ser supremo una substancia como la de Espinosa u otra semejante idea; pero tendrá antipatía contra un Dios personal, contra un Dios subjetivo. Por eso era Jacobi un filósofo clásico, porque (por lo menos a este respecto) era consecuente y concordaba consigo mismo. Así como su Dios, era su filosofía -personal y subjetiva. La existencia del Dios personal no puede ser fundamentada científicamente de otra manera que la que empleaban Jacobi y sus discípulos. La personalidad sólo demuéstrase en un modo personal.

Yo puedo y debo fundamentar la existencia de la personalidad en un modo natural; pero sólo si yo desisto de operar en la oscuridad del misticismo, si yo salgo a la luz clara de la naturaleza verdadera y si cambio el concepto del Dios personal con el concepto de la personalidad en general. Pero, introducir en el concepto del Dios personal, cuya esencia es la personalidad librada, separada y redimida de la fuerza limitad ora de la naturaleza, digo introducir en este concepto nuevamente esa naturaleza, es tan erróneo como si quisiera mezclar la cerveza con el néctar de los

dioses para dar una base sólida a una bebiba etérica. Por cierto, no se pueden deducir del jugo celestial que alimenta a los dioses, las partes constructivas de la sangre animal. Pero la flor de la sublimación sólo se forma mediante la evaporación de la materia. Luego ¿cómo puedes echar de menos en una substancia sublime las materias de las cuales tú mismo las has separado? Por cierto la esencia impersonal de la naturaleza no se puede deducir del concepto de la personalidad, pues deducir significa fundamentar; pero donde la personalidad es una verdad, o más bien es la verdad suprema y única, allí la naturaleza no tiene significado esencial y por consiguiente tampoco ningún fundamento esencial. La creación propiamente dicha de la nada es aquí la única base explicativa que satisface, pues ella no dice otra cosa sino que la naturaleza es una nada, expresa por lo tanto precisamente el significado que tiene la naturaleza por la personalidad absoluta.

Notas

(1) No es el objeto de este libro criticar semejante opinión puramente mística. Sólo quiero observar que la obscuridad, sólo se explica si es derivada de la luz; pero que sólo entonces parece imposible derivar la existencia de la obscuridad en la naturaleza de la luz. Es preciso ser muy ciego para no darse cuenta de que hasta la obscuridad de la naturaleza contiene luz, que no hay una obscuridad absoluta en la naturaleza, sino solamente una obscuridad moderada, atenuada por la luz.

(2) Schelling: Sobre la esencia de la libertad humana, páginas 427, 429-432. Monumento de Jacobi, págs. 82, 97-99.

(3) *El amar y el gustar apenas se pueden atribuir a la Divinidad*.

(4) Resumen corto, etc., de J. Böhme, Amsterdam 1718, pág. 58. Las siguientes citas encuéntranse en páginas 480, 338, 340, 323.

(5) SegÚn Swedenborg, los ángeles en el cielo tienen hasta vestidos y habitaciones. *Sus habitaciones son enteramente iguales a las habitaciones de la tierra que se llaman casas, pero mucho más lindas, son cámaras, piezas y dormitorios en gran cantidad y patios rodeados de jardines, de praderas, de campos*. (E. v. S. Escritos Seleccionados, Primera parte. Frankfurt sobre el Main 1776, págs. 190 y 96). De este modo, para el místico es este mundo el más allá, pero por eso mismo el más allá es este mundo.

(6) En el libro citado, páginas 339 y 69.

(7) *Todo lo que uno coloca sobre todo lo demás, es su Dios*, Orígenes (Explan. in Epist. Pauli ad. Rom, c. I.).

(8) *Yo soy el Señor que lo hace todo. Yo soy el Señor y no hay otro. Yo soy Dios y ningún otro. Yo lo soy, el Señor, soy ambas cosas, el primero y el último*, Isaías cs. 41-47. De estas palabras resulta la importancia de la creación que recién más tarde será desarrollada detenidamente.

CAPÍTULO DÉCIMO PRIMERO

El secreto de la Providencia y de la creación proveniente de la nada

La creación es la palabra pronunciada de Dios, la palabra creadora, idéntica con la idea. Pronunciar es un acto de voluntad, luego es la creación un producto de la voluntad. Así como el hombre en la palabra de Dios, afirma la divinidad de la palabra, así afirma en la creación la divinidad de la voluntad, pero no de la voluntad de la inteligencia, sino de la voluntad de la fuerza imaginativa, de la voluntad absolutamente subjetiva e ilimitada. La cumbre más alta del principio de la subjetividad, es la creación proveniente de la nada. Así como la eternidad del mundo o de la materia no significa otra cosa sino la esencia de la materia, así la realidad de la materia, así la creación del mundo proveniente de la nada, no significa otra cosa que la nada del mundo. Con el principio de una cosa se ha puesto también el fin de la misma, aunque sea tan sólo según el concepto y no según el tiempo. El principio del mundo es el principio de su fin -como es ganado, así es derrochado. La voluntad ha creado la existencia del mundo y la voluntad lo devuelve a la nada. ¿Cuándo? El tiempo es indiferente. Su existencia o no existencia, depende tan sólo de la voluntad. La voluntad de que el mundo exista, incluye, a la vez, la voluntad posible de que aquél no exista. La existencia del mundo es, por lo tanto, una existencia momentánea, arbitraria, insegura, es decir, nula.

La creación proveniente de la nada es la expresión más alta de la omnipotencia. Pero la omnipotencia no es otra cosa que la subjetividad que se desliga de todas las determinaciones y limitaciones subjetivas, celebrando hasta su ilimitación, como el poder y la esencia más sublimes -es la fuerza del poder. de transformar toda realidad en una irrealidad. y todo lo imaginable es una posibilidad-, es el poder de la fuerza imaginativa, o sea de la voluntad idéntica con la fuerza imaginativa. es el poder de la arbitrariedad (1). La expresión más característica y más fuerte de la arbitrariedad subjetiva, es el antojo, el beneplácito. *Dios ha querido crear un mundo espiritual y corporal*, es un antojo, es la demostración más indiscutible de que la propia subjetividad, el propio antojo, se ha convertido en el ser supremo en el principio omnipotente del mundo. La creación proveniente de la nada como obra de una voluntad omnipotente, es por lo tanto de la misma categoría que el milagro, o, más bien, es el primer milagro, no solamente según el tiempo, sino también según el rango -es el principio del cual todos los demás milagros se comprenden solos. Lo demuestra la misma historia. Todos los milagros han sido justificados, explicados e ilustrados por la omnipotencia, que ha creado el mundo de la nada. Quien ha hecho el mundo de la nada, ¿cómo no podría convertir agua en vino, cómo no podría efectuar el milagro de que un burro pronunciara palabras humanas, cómo no podría hacer salir agua de una roca? Pero el milagro es, como veremos más adelante, sólo una obra y un objeto de las fuerzas imaginativas; luego lo es también la creación de la nada por ser el milagro primordial. Por eso se ha dicho que la doctrina de la creación proveniente de la nada, es una doctrina sobrenatural que por la sola razón no podría haber sido imaginada; y se ha citado a los filósofos paganos que hicieron formar este mundo, por la inteligencia divina, de una materia ya existente. Pero aquel principio sobrenatural no es otra cosa que el principio de la subjetividad, que ha sido elevado en el cristianismo a una dominación universal e ilimitada, mientras que los antiguos filósofos no eran tan subjetivos para comprender el ser absolutamente subjetivo como el ser sublime y exclusivamente absoluto, porque ellos, debido a la idea que tenían del mundo o de la realidad, limitaban la subjetividad -y porque el mundo era para ellos una verdad.

La creación proveniente de la nada es también lo mismo que la providencia, por ser lo mismo que el milagro; pues la idea de la providencia es -en un principio y en su verdadero significado religioso, cuando todavía no había sido limitado y combatido por la inteligencia incrédula- idéntica con la idea del milagro.

La demostración de la providencia es el milagro (2). La creencia en la providencia es la creencia en un poder que tiene a su libre disposición y uso todas las cosas y frente a su poder toda la fuerza de la realidad, es una nada. La providencia suspende las leyes de la naturaleza; e interrumpe la marcha de la necesidad, el vínculo de hierro que inevitablemente liga la consecuencia a la causa; en una palabra, es la misma voluntad ilimitada y omnipotente que ha creado el mundo de la nada. El milagro es una *Creatío ex níhilo*, una creación de la nada. Quien hace vino de agua, hace vino de la nada, pues la substancia que forma el vino no se encuentra en el agua; de lo contrario, la producción del vino no sería milagrosa, sino un acto natural. Pero sólo en el milagro demuéstrase la providencia comprobando su existencia. Lo mismo que nos dice la creación proveniente de la nada, nos dice por lo tanto también la providencia. La creación proveniente de la nada, sólo puede concebirse y aclararse en unión con la providencia y el milagro; pero el milagro no quiere decir de por sí otra cosa sino que la persona milagrosa es la misma que ha producido las cosas por su propia voluntad, de la nada -Dios, el creador.

Pero la providencia se refiere esencialmente al hombre. Por el hombre, la providencia hace de las cosas todo lo que quiere; por amor a él, suspende la validez de la ley, por lo demás omnipotente. La admiración de la providencia en la naturaleza, especialmente de la fauna, no es otra cosa sino una admiración de la naturaleza, por cuya razón sólo pertenece al naturalismo, aunque sea religioso (3); porque en la naturaleza manifiéstase también solamente la providencia natural, no la divina, o sea la providencia tal como es objeto de la religión. La providencia religiosa manifiéstase sólo en el milagro -ante todo en el milagro de la encarnación, que es el centro de la religión. Pero no leemos en ningún lugar que Dios se haya convertido en un animal por amor a los animales- la sola idea de esto es a los ojos de la religión una idea blasfema y atea -ni tampoco leemos que Dios jamás haya hecho un milagro por los animales o las plantas. Al contrario: leemos que una pobre higuera, porque no tenía frutos en un tiempo en que no podía tenerlos fuera maldecida, sólo para dar al hombre un ejemplo de lo que puede hacer la fe sobre la naturaleza: además leemos que los demonios fueron expulsados por los hombres, pero les fue permitido entrar en los animales. Por cierto, dice la Sagrada Escritura: *Ningún gorrión cae del techo sin la voluntad del Padre*; pero estos gorriones no tienen más valor o significado que los cabellos en la cabeza del hombre, en la que todos han sido contados. El animal no tiene -si prescindimos de su instinto- ningún otro ángel protector, ni tampoco ninguna otra providencia que sus sentidos, o, en general, sus órganos. El pájaro que pierde sus ojos ha perdido su ángel protector; forzosamente perece si no se produce un milagro. En cambio, leemos que, un cuervo ha llevado comida al profeta Elías, pero no leemos (por lo menos en cuanto yo sepa) que un animal haya sido preservado de un peligro sólo con el objeto de servido. Ahora bien; cuando un hombre cree que él tampoco tiene ninguna otra providencia. 5ino las fuerzas de su especie, sus sentidos, su inteligencia. entonces, a los ojos de la religión y de todos aquellos que son adictos a la religión, es un hombre irreligioso, porque sólo cree en

una providencia natural, cuyo providencia, a los ojos de la religión, es tanto como nada. Por eso, la providencia se refiere esencialmente sólo al hombre -y hasta entre los hombres sólo a los religiosos. *Dios es el salvador de todos los mundos, pero especialmente del de los fieles* (4). La providencia pertenece, así como la religión, sólo al hombre -ello debe expresar la diferencia esencial entre el hombre y el animal, y debe arrebatar al hombre a las fuerzas de la naturaleza. Jonás en el vientre de una ballena, Daniel en la jaula de los leones, son ejemplos de cómo la providencia distingue entre el hombre religioso y el animal. Por eso si la providencia, que se manifiesta en las garras y los colmillos de los animales y es admirada tanto por los piadosos investigadores cristianos de las ciencias naturales, es una verdad, entonces la providencia de la Biblia, y la providencia de la religión, es una mentira y viceversa. ¡Qué hipocresia miserable y a la vez ridícula querer reconocer a la vez la naturaleza y la Biblia! ¡Cómo contradice la naturaleza a la Biblia! ¡Y cómo contradice la Biblia a la naturaleza! El Dios de la naturaleza se manifiesta en que da al león la fuerza necesaria y los órganos que lo hacen apto para mantenerse a sí mismo, y si fuera necesario, para ahogar a un individuo humano y comerlo; pero el Dios de la Biblia, se manifiesta en que arrebata al individuo humano a los colmillos del león (5).

La providencia es un bien particular del hombre; expresa el valor del hombre en oposición con los demás seres naturales; lo saca de la conexión con el mundo total. La providencia es la convicción del hombre del valor infinito de su existencia -una convicción en que renuncia a la fe en la verdad de las cosas exteriores-; es el idealismo de la religión. Por eso, la creencia en la providencia, es lo mismo que la creencia en la inmortalidad personal, sólo con la diferencia de que aquí se expresa el valor infinito, con respecto al tiempo, como una duración infinita de la existencia.

Quien no hace ninguna clase de exigencias especiales, quien es indiferente con respecto a sí mismo. quien no se separa de la naturaleza, quien cree que desaparecería como una parte en el universo total, no cree en ninguna providencia, es decir, en ninguna providencia especial; pero sólo la providencia especial es la providencia en el sentido de la religión. La creencia en la providencia es la creencia en el valor propio -de ahí las consecuencias beneficiosas de esa fe, pero también la humildad falsa, la vanagloria religiosa, que por cierto no confía en sí misma, pero en cambio deja a Dios la preocupación por el hombre-, es la creencia del hombre en sí mismo. Dios se preocupa de mí; Dios quiere mi felicidad, mi salvación; él quiere que yo sea feliz; pero lo mismo quiero yo también, luego mi propio interés es el interés de Dios, mi propia voluntad es la voluntad de Dios, mi propio objeto es el objeto de Dios -el amor de Dios hacia mí no es más que mi amor a mí mismo divinizado.

Pero, donde se cree en la providencia, allí la fe en Dios se hace depender de la fe en la providencia. Quien niega que exista la providencia, niega la existencia de Dios, o -lo que es lo mismo- que Dios es Dios, pues un Dios que no sea la providencia del hombre, es un Dios ridículo, un Dios que le falta la propiedad más esencial, más divina y más adorable. Por tanto, la fe en Dios no es otra cosa que la fe en la dignidad humana (6), la fe en el significado divino del ser humano. Pero la fe en la providencia (religiosa) es idéntica a la fe en la creación de la nada y viceversa; luego ésta no puede tener tampoco ningún otro significado que el significado recién explicado de la providencia, y en realidad, no tiene tampoco otro significado. La religión expresa

esto suficientemente por el hecho de que considera al hombre como objeto de la creación. Todas las cosas han sido creadas por el hombre y no por ellas mismas. Quien declare esta doctrina, como lo hacen los piadosos investigadores científicos cristianos de la naturaleza, por altivez, declara al mismo cristianismo por altivez; porque, asegurar que el mundo material haya sido creado por el hombre, significa mucho menos que decir que Dios, o por lo menos, según San Pablo, un ser que es casi Dios y que apenas puede distinguirse de Dios, se haya hecho hombre por el hombre.

Pero, si el hombre es el objeto de la creación, es también su verdadera causa, pues el Hijo es el principio de la acción. La diferencia entre el hombre como objeto de la creación y el hombre como causa de la misma, consiste sólo en que la causa es la esencia abstracta y deductiva del hombre, el fin u objeto; en cambio, el hombre individual y real, o en otras palabras, que el hombre sabe que es el objeto de la creación; pero no sabe que es la causa, porque distingue la causa como otro ser personal diferente de él (7). Pero este otro ser personal y creador, no es en realidad otra cosa que la personalidad humana fuera de todo contacto con el hombre, esa personalidad humana que para la creación, o sea la realización del mundo, de la existencia objetivada de otro ser dependiente finito y nulo da la seguridad de su exclusiva existencia real. En la creación no se trata de la verdad y de la realidad de la naturaleza o del mundo sino de la verdad y de la realidad de la personalidad, de la subjetividad en oposición al mundo. Trátase de la personalidad de Dios, pero allí es la personalidad del hombre, librada de todas las determinaciones y limitaciones de la naturaleza. De ahí la participación íntima de la creación; la repugnancia de las cosmogonías panteísticas; pues la creación es, como el Dios personal mismo, no un objeto científico, sino personal, no un objeto de la inteligencia libre, sino del interés del sentimiento. Trátase de la creación sólo de la garantía, de la última prueba imaginable de la personalidad subjetiva como de una esencia absolutamente separada, que no tiene nada que ver con la esencia de la naturaleza, que está por encima y fuera del mundo (8).

El hombre se distingue de la naturaleza. Esa diferencia en su Dios -la distinción de Dios con respecto a la naturaleza no es otra cosa que la distinción del hombre con respecto a la naturaleza. La oposición entre panteísmo y personalismo se resuelve en la pregunta: ¿Es la esencia del hombre un ser extramundial o intermundial, sobrenatural o natural? Por eso son infructuosas, vanas, insensatas y repugnantes las especulaciones y dialécticas sobre la personalidad e impersonalidad de Dios; pues los contrincantes, especialmente cuando especulan con la personalidad, no llaman al objeto con su nombre verdadero; ponen el candil encendido debajo del almud; especulan en verdad sólo sobre sí mismos, especulan sólo en el interés de su propio instinto de felicidad, y, sin embargo, no quieren creedo y se rompen la cabeza a sí mismos, especulando en la creencia vana de averiguar los secretos de otro ser. El panteísmo identifica al hombre con la naturaleza -ya sea con respecto a su apariencia sensible, ya sea con respecto a su ser deductivo-; el personalismo aisla, separa al hombre de la naturaleza haciendo de él un todo mientras que es una parte y lo convierte en un ser absolutamente propio. Es ésta la diferencia. Por eso, si queréis arreglar estas cosas, cambiar vuestra antropología mística y equivocada a la que llamáis teología, con la antropología verdadera y especular en la luz de la conciencia y de la naturaleza, sobre la diversidad y unidad de la esencia humana con la esencia

de la naturaleza. Vosotros mismos confesáis que la eséncia del Dios panteístico no es otra cosa que la esencia de la naturaleza. ¿Por qué, entonces, sólo queréis ver la paja en el ojo ajeno; mientras que no observáis la viga en el vuestro? ¿Por qué queréis, con respecto a vosotros, hacer una excepción de la ley universalmente válida? Luego, confesad también que vuestro ser personal que vosotros, al creer en un Dios sobrenatural y extranatural, no creéis en otra cosa que en la esencia sobrenatural y extranatural de vuestro propio ser.

Como en todas las cosas, así también en la creación las determinaciones agregadas, generales, metafísícas y hasta panteístícas, ocultan la esencia propia de la creación. Pero sólo necesita ser atento con respecto a esas determinaciones para convencerse de que la esencia de la creación no es otra cosa que la autonomía del ser humano en oposición a la naturaleza. Dios produce al mundo fuera de sí -primero sólo es una idea, un plan, una resolución, ahora se convierte en un hecho y con ello el mundo se presenta como un ser que está fuera de Dios, es diferente de él y, relativamente por lo menos, independiente. Pero, del mismo modo, el hombre, al diferenciarse del mundo, y al concebirse como un ser diferente de él mismo, concibe al mundo como un ser diferente y esa aptitud por la cual se diferencia, es un acto. Luego, al considerar el mundo fuera de Dios, se considera a Dios como un ser aislado diferente del mundo. Luego si el mundo está fuera de Dios, ¿qué otra cosa es ese Dios que vuestro propio ser subjetivo? (9) Al intervenir la reflexión astuta, se niega, por cierto, la diferencia entre lo que está afuera y lo que está adentro, como una diferencia finita y humana. Pero la negación de la inteligencia, que es sólo una insensatez de la religión, no debe tomarse en cuenta. Si es seria, destruye el fundamento de la conciencia religiosa; suprime la posibilidad y hasta la esencia de la creación, pues sólo se basa en la verdad de esa diferencia. Además, el efecto de la creación, la majestad de ese acto para el sentimiento y la fantasía, se pierde por completo si no se toma aquella distinción y diferencia en el sentido verdadero. Pues ¿qué otra cosa significa: hacer, crear, producir, a no ser, objetivar y hacer sensible algo que por lo pronto sólo es subjetivo y en consecuencia invisible, no existente, de manera que ahora también otros seres diferentes de mí pueden conocer y disfrutado? Luego, crear y producir significa poner algo fuera de mí, hacer algo diferente de mí. Donde no hay la realidad y la posibilidad de que exista algo fuera de mí, allí no se puede hablar ni de hacer ni de crear. Dios es eterno, pero el mundo ha principiado; Dios era cuando el mundo todavía no era, Dios es invisible e insensible, pero el mundo es sensible materialmente, luego está fuera de Dios: pues, ¿cómo podría existir lo que es material, la masa, la materia como tal en Dios? El mundo está en el mismo sentido fuera de Dios, en que el árhol, el animal y el mundo en general están fuera de mi imaginación, fuera de mí mismo, por ser seres diferentes de mi subjetividad. Sólo donde se admite que algo puede baber fuera de uno, como ocurría con los filósofos y teólogos antiguos, allí tenemos la doctrina genuina no falsificada, no mezclada, de la conciencia religiosa. En cambio, los teólogos y filósofos de los tiempos modernos, mezclan toda clase de doctrinas panteísticas aunque ellas recbacen el principio del panteísmo; pero por la misma razón producen también una criatura absolutamente contradictoria e inaguantable.

Luego, el creador del mundo no es otra cosa que el hombre que, por la demostración o por la conciencia de que el mundo ha sido creado, de que es una obra de la

voluntad, es decir, de que tiene una existencia dependiente, impotente y nula, se da la seguridad de su propia importancia verdadera e infinita. La nada de la cual ha sido creado el mundo, es su propia nada. Al decir: el mundo ha sido creado de la nada, concibes tú mismo el mundo creándolo de la nada, suprimes todos los límites de tu fantasía, de tu sentimiento, de tu voluntad; pues el mundo es el límite de tu voluntad, de tu pensamiento; el mundo sólo oprime y acosa a tu alma; el mundo sólo es la pared divisoria entre tú y Dios que es tu esencia feliz y perfecta. Luego, subjetivamente, destruyes al mundo; concibes a Dios como un ser propio, es decir, como la subjetividad sencilla limitada, como un algo que se disfruta a sí solo, que no necesita del mundo, que no sabe nada de los vínculos dolorosos de la materia. En el fondo más profundo de tu alma quieres que no haya ningún mundo; pues donde está el mundo allí está la materia y donde hay materia allí hay presión y empuje, espacio y tiempo, límite y necesidad. Sin embargo, el mundo existe y hay materia. ¿Cómo puedes salvarte de esta contradicción? ¿Cómo quitas el mundo de tus sentidos a fin de que no te moleste en la sensación halagadora de algo ilimitado? Sólo haciendo del mundo un producto de la voluntad, dándole una existencia arbitraria, que siempre oscila entre el ser y no ser, que en cada momento puede ser destruído. Por cierto, el mundo o la materia -ambas no admiten separación- no pueden explicarse de un acto de creación; pero es una insensatez absoluta pedir semejante cosa a la creación; pues la idea de la creación es que no haya ningún mundo, que no haya ninguna materia; por eso se espera diariamente con mucho anbelo su fin. El mundo, en su realidad, no existe; sólo es objetivo en cuanto es una impresión y un límite del alma y de la personalidad bumana. ¿Cómo podría, entonces, fundarse y deducirse el mundo en su verdad y en su realidad de un principio que niega al mundo?

Para darse cuenta del significado profundo de la creación como creación verdadera, sólo piénsese que lo principal en la creación no es de ninguna manera la creación de hierbas y de animales, de agua y de tierra, puesto que para ellas no hay ningún Dios, sino la creación de seres personales, de espíritus, como se suele decir. Dios es el concepto o la idea de la personalidad por ser él mismo una persona, y una subjetividad que existe en sí misma y separada del mundo, el ser absoluto y la esencia sin necesidades, el yo sin el tú. Pero, dado que el concepto del ser absoluto, que existe sólo para sí, contradice al cóncepto de la vida verdadera, y al concepto del amor; dado que además la conciencia de sí mismo está esencialmente ligada a la conciencia de un tú, porque, a la larga por lo menos, la soledad no se puede preservar del sentimiento del aburrimiento y de la monotonía, se pasa en seguida del ser absoluto a otro ser consciente; el concepto de la personalidad, que en un principio estaba concretado en un solo ser, se dilata hasta formar una pluralidad de personas (10). Si se considera a la persona físicamente como un hombre verdadero, en cuya calidad es un ser indigente, entonces, se presenta recién al fin del mundo físico como objeto final de la creación, cuando ya no faltan condiciones de su existencia. En cambio, si el hombre es considerado en forma abstracta como persona, tal como se hace en la especulación religiosa, aquel rodeo está cortado; trátase entonces en línea directa de la auto-fundamentación, de la última prueba del yo, de la personalidad humana. Por cierto, la personalidad divina se diferencia en todas las formas posibles de la personalidad humana para enmascarar la no diferencia entre ambas; pero esas diferencias son puramente fantásticas o sofísticas. Todas las causas esenciales de la

creación, sólo se reducen a determinaciones, a las causas que imponen al yo la conciencia de la necesidad de otro ser personal. Especulad tanto como queráis; jamás alejaréis vuestra personalidad de Dios si no la habéis puesto en él antes y si Dios mismo no es vuestro ser subjetivo o personal.

Notas

(1) El origen más profundo de la creación de la nada, encuéntrase en los sentimientos, lo que es expresado y demostrado tanto indirecta como directamente en este libro. Pero el antojo es precisamente en este caso la voluntad de los sentimientos, la manifestación de la fuerza del sentimiento.

(2) *Los testimonios más seguros de una providencia son los milagros*, H. Grotius. (De verit. rel. christ. Lib. I, párrafo 13).

(3) El naturalismo religioso es por cierto también un momento de la religión cristiana pero más todavía de la religión mosaica, que era tan amante de los animales. Pero en ninguna manera es ese naturalismo el momento característico y cristiano de la religión cristiana. La providencia cristiana y religiosa es muy diferente de la providencia que viste a los lirios y da de comer a los cuervos. La providencia natural permite que el hombre se ahogue en el agua si no sabe nadar, pero la providencia cristiana y religiosa lo conduce, por la mano de la omnipotencia, por encima del agua.

(4) I. Timoteo, 4, 10.

(5) El autor tomaba en consideración, al hacer esta oposición entre la providencia religiosa o bíblica y la providencia natural, especialmente la telogía estúpida de los naturalistas ingleses.

(6) *Los que niegan a los dioses, destruyen la nobleza del género humano*.

(7) En el libro de Clemens Alex. (Coh. ad, gentes) encuéntrase un lugar interesante. Según la traducción de la edición mala de Würzburger de 1778, reza en dicho lugar: *Nosotros existíamos antes de la creación del mundo, puesto que en cierto modo hemos existido en el mismo Dios debido al pensamiento de nuestra futura existencia que tenía él. Por eso somos criaturas razonables de la palabra divina o de la inteligencia divina y podemos ser llamados originarios para en el principio ver la palabra*. Pero en forma más determinada, la mística cristiana ha expresado el ser humano como principio creador, como cosa del mundo. *El hombre que antes del tiempo es en la eternidad, obra con Dios todas las obras que Dios ha realizado ya hace miles de años y que realizará todavía después de miles de años. Por el hombre todas las criaturas han emanado de Dios*, Sermones antes de los tiempos de Tauler y en mis tiempos (Ed, cit., p. 5. p. 119),

(8) Así se explica por qué todas las tentativas de la teología especulativa y de la filosofía que coincide con aquélla, en deducir de Dios la existencia del mundo o en derivar el mundo de Dios, fracasan y debe fracasar. Pues, por eso mismo, porque fracasan son, en el fondo, falsas y erróneas no sabiendo qué se trata en realidad en la creación.

(9) Tampoco se puede aquí objetar la omnipresencia de Dios, la existencia de Dios en todas las cosas, o la existencia de las cosas en Dios. Porque prescindiendo del hecho de que por la futura destrucción real del mundo, la no divinidad del mismo y su existencia fuera de Dios ha sido suficientemente anunciada, debe tomarse en cuenta que Dios sólo existe en el hombre en el modo especial; pero yo sólo me encuentro en casa allí donde me siento especialmente en casa. *En ningún lugar Dios es propiamente dicho Dios como en el alma. En todas las criaturas hay algo de Dios; pero en el alma, Dios es divino; allí está su lugar de descanso*, Sermones de varios doctores, etc. pág. 19. Y la existencia de las cosas en

Dios constituye, especialmente donde no tiene ningún significado panteístico (que aquí no tiene lugar), también solamente una imaginación sin realidad, pues no expresa las mentalidades especiales de la religión.

(10) Aquí es también el punto donde la creación no solamente representa el poder divino, sino también el amor divino. *Nosotros existimos porque Dios es bueno*, Agustin. Antes de que el mundo existiera, era Dios solo. *Antes de todas las cosas, Dios existía, sólo Dios era para sí mismo el mundo, el espacio y todo. Mas era sólo porque no habia nada fuera de él*, Tertuliano. Pero no hay suerte más grande que hacer feliz a los demás. La beatitud se encuentra en el acto de la comunicación. Pero comunicativa es solamente la alegría, el amor. Por eso el hombre pone como principio de la existencia, el amor comunicativo. *El éxtasis de la bondad pone a Dios fuera de sí*, Dionisio. Todo lo esencial sólo se funda en sí mismo. El amor divino es la alegría de vida que se afirma y se funda en sí misma. Pero el sentimiento más alto de la vida, la alegría más alta, es el amor que hace feliz. Dios, como ser bondadoso, es la felicidad objetivada y personificada de la existencia.

CAPÍTULO DÉCIMO SEGUNDO

El significado de la creación en el judaismo

La doctrina de la creación tiene su origen en el judaísmo; esta doctrina misma es la doctrina caracteristica y fundamental de la religión judía. Pero el principio que tiene por base, no es tanto el principio de la subjetividad, sino más bien el del egoísmo. La doctrina de la creación en su significación característica, sólo se forma en el punto de vista donde el hombre, prácticamente, subyuga la naturaleza a su voluntad y su necesidad, y por eso la rebaja en su fuerza imaginativa, convirtiéndola en una mala obra y en simple pérdida de la voluntad. Ahora, él se ha explicado su existencia, explicándola en su propio sentido e interés. La cuestión: ¿de dónde vino la naturaleza, o el mundo? supone de por sí un asombrarse del hecho que exista, o sea: supone la pregunta ¿por qué existe? Pero este asombro, esta pregunta, sólo se origina donde el hombre ya se ha separado de la naturaleza, convirtiéndola en un simple acto de voluntad. El autor del libro la Sabiduría (capítulo 13), dice con razón que *los paganos, debido a la admiración que tienen por la belleza del mundo, no se habían elevado al concepto del creador*. Para quien la naturaleza es un ser bello, le parece el objeto de sí mismo, y para él tiene la causa de su existencia en sí misma y no llega a formular la pregunta: ¿por qué existe? El concepto de la naturaleza en la divinidad no se diferencia en su conciencia, en su concepto del mundo. La naturaleza, tal como se presenta a sus sentidos, es creada para él y ha principiado pero no ha sido creada en el sentido propio, en el sentido de la religión, no ha sido hecha como un producto arbitrario. Con aquel *ha principiado*, no expresa nada sospechoso; el origen no tiene nada de impuro o de no divino para él; él se forja hasta sus propios dioses como originados. La fuerza creadora es para él la fuerza primaria: él pone, por lo tanto, como causa de la naturaleza, una fuerza de la misma -una fuerza presente-, actúa en su percepción sensitiva como causa de la cosa. Así piensa el hombre cuando piensa estética o teóricamente- pues la percepción teórica es, originariamente, la estética, y la estética es la primera filosofía sobre el mundo, cuando el concepto del mundo, para él es el concepto de la gloria, de la divinidad misma. Sólo cuando semejante percepción animaba al hombre, podían concebirse y enunciarse ideas como las de Anaxagoras: *el hombre ha nacido para contemplar el mundo* (1). El punto de vista de la teoría, es el punto de vista de la armonía con el mundo. La actividad subjetiva, aquella en que el hombre se satisface y se deja libre expansión, es aquí solamente la fuerza imaginativa, sensitiva. Al satisfacerse, deja aquí, a la vez, la naturaleza en paz, forjándose sus castillos en el aire y sus cosmogonías poéticas, sólo de elementos naturales. En cambio, donde el hombre se coloca en el punto de vista práctico para contemplar desde allí al mundo, convirtiendo al mismo punto de vista práctico en teórico, allí, éste vive en discordia con la naturaleza, convirtiéndola en la más humilde sierva de sus intereses egoísticos, de su egoísmo práctico. La expresión teórica de esta percepción egoística práctica para la cual la naturaleza de por sí es una nada, reza eso: la naturaleza, o sea el mundo, se ha hecho y se ha creado como

producto de un mandamiento. Es decir, Dios mandó que el mundo fuera, y sin demora se había formado de acuerdo a aquel mandato (2).

El utilitarismo, la utilidad, es el principio supremo del judaísmo. La creencia es una providencia especial divina, es la característica del judaísmo; la creencia en la providencia es la creencia en el milagro; pero la creencia en el milagro reina allí donde la naturaleza sólo se considera como un objeto de la arbitrariedad y del egoísmo, que precisamente emplea la naturaleza sólo para fines arbitrarios. El agua se divide o se separa como una masa firme, el polvo se convierte en piojos, el bastón en una víbora, el río en sangre, la roca en una fuente, y en el mismo lugar hay a la vez luz y oscuridad, el sol tan pronto se para en su curso, tan pronto retrocede. Y todos estos fenómenos contrarios a la naturaleza, se producen en provecho de Israel, solamente por mandato de Jehová, el cual no se preocupa de otra cosa sino de Israel y no es otra cosa sino el egoísmo personificado del pueblo de Israel con exclusión de todos los demás pueblos, la intolerancia absoluta -el secreto del monoteísmo.

Los griegos contemplaban la naturáleza con sentido teórico: ellos percibían la música celestial en el curso hermoso de las estrellas; ellos vieron surgir de la espuma del Océano, padre de todos los seres la naturaleza en forma de la figura de Venus Anadiomena. En cambio, los israelitas abrieron a la naturaleza sólo sus sentidos gástricos; sólo por medio del paladar apreciaron a la naturaleza; sólo comiendo maná, percibían a Dios. El griego estudiaba las artes libres, la filosofía y los estudios humanistas: en cambio, el israelita no se dedicó sino al estudio provechoso de la teología. *Hacia la tarde tendréis carne para comer y por la mañana os saciaréis con pan a fin de que os deis cuenta, de que yo soy el señor vuestro Dios*. (3) *Y Jacob hizo un voto y dijo: Si Dios está conmigo me vigilará en el camino que yo haga y si me dan pan a comer y vestidos para cubrir me y me lleva en paz nuevamente a mi padre, entonces el ser será mi Dios*. (4) Comer es el acto más solemne y en todo caso es la iniciación de la religión judía. Comiendo celebra y renueva el israelita el acto de creación; y comiendo declara el hombre la naturaleza por una cosa de nada. Cuando los setenta ancianos habían subido con Moisés a la montaña, *vieron a Dios, y cuando hubieron visto a Dios, comieron y bebieron* (5). El aspecto del Ser Supremo estimulaba por lo tanto en ellos el apetito.

Los judíos han conservado su manera de ser hasta hoy día. Su principio, su Dios, es el principio más práctico del mundo: el egoísmo, el egoísmo que toma la forma de una religión. El egoísmo es el Dios que no deja que sus servidores sucumban. El egoísmo es esencialmente monoteístico; pues tiene una sola cosa por fin y es él mismo; el egoísmo recoge y concentra al hombre en sí mismo; le da un principio de vida firme y sólido; hace de él un hombre imbuído en su teoría porque le hace indiferente contra todo lo que no se refiere directamente a la salud de sí mismo. Por eso, la ciencia, lo mismo que el arte, surge del politeísmo; pues este tiene el sentido abierto para todo lo bello y bueno sin distinción, para el mundo y el universo. Los griegos iban por todo el mundo para ampliar su horizonte espiritual, los judíos hoy todavía rezan con la cara hacia Jerusalén. En una palabra, el egoísmo monoteísta quitaba a los israelitas el sentido y el instinto libre y teórico. Salomón, en efecto, superaba *a todos los hijos del Oriente* en inteligencia y sabiduría y hablaba hasta *de los árboles, del cedro, del Líbano, hasta del hisopo que crecía en las paredes*, también de *animales, pájaros, reptiles y peces* (6). Pero Salomón no servía tampoco a Jehová de todo

corazón; Salomón servía a dioses ajenos y mujeres ajenas; luego, Salomón tenía un sentido y gusto politeísticos. Repito: el sentido politeístico es el fundamento de la ciencia y del arte.

Conforme a este significado que tenía la naturaleza en general para el hebreo, es también el significado del origen del mismo. En el modo que yo explico el origen de una cosa, expreso claramente mi opinión, mi juicio, con respecto a la misma. Si pienso en forma despreciativa de alguna cosa, considero también su origen despreciable. Las sabandijas, los insectos, tienen su origen, según la opinión de la mayoría de los hombres, en los cadáveres y otras clases de inmundicias. No porque derive del origen de estos seres de una tan inapetecible piensan despreciativamente de ellos; sino porque ellos pensaban así, porque ellos creían que tenían un origen despreciable, correspondiente a su ser. Para los judíos, la naturaleza sólo es un medio para satisfacer el egoísmo, un simple objeto de la voluntad. Pero el ideal, el Dios de la voluntad egoística, es la voluntad que manda ilimitadamente y que para conseguir su fin y realizar su objeto, no necesita de ningún medio: todo lo que él quiere lo crea por sí mismo, dándole la existencia por la simple voluntad. Al egoísta le duele que la satisfacción de sus deseos necesite de intermediarios, que haya un abismo entre el objeto y el deseo, entre el fin tal como se presenta en la realidad y el fin tal como se presenta en la imaginación. Por eso, para curar ese dolor, y para librarse de los límites de la realidad, crea como ser verdadero y supremo a un ser que produce todo por el sólo *yo quiero*, por esta misma razón para el hebreo la naturaleza, el mundo, eran el producto de una palabra dictatorial, de un imperativo categórico, de un dictamen de prestidigitador.

Lo que para mí no tiene significado teórico, lo que para mí no es nada en la teoría o sin inteligencia, no tiene tampoco ninguna razón de ser ni teórica ni esencial. Por la voluntad afirmo y realizo sólo su nulidad teórica. Lo que despreciamos, ni lo miramos. Lo que se mira, se aprecia: contemplar es reconocer. Lo que se contempla nos atrae mediante fuerzas de atracción secretas y vence por el encanto que ejerce sobre el ojo, el exceso pecaminoso de la voluntad, que todo quiere subyugar. Lo que hace una impresión sobre el sentido teórico, sobre la razón, se substrae al dominio de la voluntad egoística; reacciona, ofrece resistencia. Lo que el egoísmo destructor consagra a la muerte, lo devuelve la teoría amorosa a la vida.

El desconocimiento de la eternidad de la materia o del mundo en las filosofías paganas, no tenía, por lo tanto, otro sentido, a no ser que la naturaleza era para ellas una verdad teórica (7). Los paganos eran idólatras, es decir, contemplaban la naturaleza; no hicieron otra cosa sino lo que hacen hoy todavía pueblos profundamente cristianos, cuando hacen de la naturaleza un objeto de su admiración, y de su investigación incansable. *Pero los paganos adoraban los objetos de la naturaleza*. Por cierto; pero la adoración sólo es la infantil forma religiosa de la contemplación. La contemplación y la adoración no se diferencian esencialmente. Delante de lo que contemplo, me humillo; le consagro lo más hermoso que tengo, mi corazón, mi inteligencia. También el investigador de la naturaleza se arrodílla delante de ella, cuando saca del interior de la tierra, así sea con peligro de su vida, un insecto, una piedra, una planta y, para celebrar estos objetos a la luz de la contemplación y para eternizar su memoria en la humanidad científica. El estudio de

la naturaleza es un servicio de la naturaleza, es idolatría, en el sentido del Dios israelita y cristiano, e idolatría no es otra cosa sino la primera forma de contemplación de la naturaleza y de sí mismo por el hombre, una contemplación infantil, popular, cohibida y no libre. En cambio, los hebreos se elevaron por encima de la idolatría, hacia el servicio de Dios, pasando por la criatura hacia la contemplación del creador, vale decir, se elevaron por encima de la contemplación teórica de la naturaleza, que tanto encantaba a los idólatras hasta la contemplación puramente práctica y que somete la naturaleza sólo a los fines del egoísmo. *Que no levantes, pues, los ojos hacia el cielo y mires el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército celeste, y reniegues adorando y sirviendo a los astros que el ser tu Dios ha dado a todos los pueblos debajo todo el cielo*. (8). Sólo en el abismo inescrutable y en el poder del egoísmo hebraico, tiene su origen la creación de la nada, es decir, la creación por un sólo acto imperativo.

Y por esta razón la creación de la nada no es tampoco ningún objeto de la filosofía -por lo menos de una filosofía distante de la que vemos aquí-, pues corta de raíz toda verdadera especulación, no ofrece al pensamiento, a la teoría, ningún punto de apoyo; es una doctrina sin fundamento para la teoría, construída en el aire, que sólo está destinada a afirmar el utilitarismo, el egoísmo; no contiene otra cosa, sino el mandamiento de no hacer de la naturaleza ningún objeto del pensamiento, de la contemplación, sino de la utilización y del provecho. Pero cuando menos sirva esta doctrina para la filosofía natural, tanto más perfecto es su significado *especulativo*, pues precisamente porque no tienen ningún punto de apoyo, deja a la especulación un inmenso campo de interpretaciones y cavilaciones arbitrarias y sin fundamento. Sucede con la historia de los dogmas y especulaciones lo mismo que con la historia de los Estados. Esos antiquísimos derechos e instituciones siguen siendo iguales todavía a pesar de que han perdido ya hace mucho su sentido. Lo que ha sido una vez, no quiere que se le quite el derecho de ser para siempre: lo que una vez era bueno, lo quiere ser también para todos los tiempos y atrás marchan los especuladores y hablan de un sentido profundo, pero ya no conocen el sentido verdadero (9). Así también contempla la especulación religiosa los dogmas, separados de la conexión que tienen y en la cual sólo tienen sentido; los reduce, no críticamente, a su origen verdadero e intrínseco, sino que convierte más bien lo que ha deducido en lo primordial y viceversa, lo primordial en cosa deducida. Dios es su ser primero; el hombre el ser segundo. De este modo invierte el orden natural de las cosas. Lo primero es precisamente el hombre, lo segundo es el objeto -ser objetivo del hombre: Dios-. Recién en un tiempo posterior, cuando la religión ya había tomado carne y aunque hasta esta frase sólo expresa una tautología. Pero en el principio es distinto y sólo en el principio se puede conocer la esencia verdadera de una cosa. Primero crea el hombre, sin saber y sin quererlo, a Dios según su imagen propia, y luego crea a su vez este Dios, sabiéndolo y queriéndolo, al hombre según su imagen. Esto lo confirma ante todo el desarrollo de la religión israelita. De ahí la frase de la mediocridad teológica, que la revelación de Dios va al paso del desarrollo del género humano. Naturalmente; pues la revelación de Dios no es otra cosa que la revelación, el desarrollo de la esencia humana. El egoísmo sobrenaturalista de los judíos no partía del Creador; sino, a la inversa, éste partía de aquél: en la creación el israelita sólo justificaba, por decir así, su egoísmo ante el foro de su razón.

Claro está que el israelita no podía tampoco, como hombre, como es fácil comprender, substraerse a la contemplación y admiración teórica de la naturaleza, por razones prácticas. Pero sólo celebra el poder y la magnitud de Jehová, al celebrar el poder y la magnitud de la naturaleza.

Y este poder de Jehová, se ha mostrado en su gloria máxima, en las obras maravillosas que hizo en bien de Israel. Luego, el israelita, al celebrar ese poder, siempre se refiere a sí mismo; celebra la magnitud de la naturaleza sólo por el mismo interés por el cual el vencedor aumenta la fuerza de su adversario, para mostrar su propio coraje y celebrar su gloria. Grande e inmensa es la naturaleza, creada por Jehová, pero más inmenso todavía es el sentimiento de su dignidad. Por Israel se para hasta el sol; por Israel tiembla, según Philo, la tierra al anunciarse la ley; en una palabra, por Israel cambia toda la naturaleza su esencia. *Toda la creación, en cuanto tiene su propia naturaleza, es cambiada nuevamente siguiendo tu mandato, al cual ella sirve a fin de que tus ojos queden incólumes* (10). Dios ejecuta, según Philo, el poder sobre la naturaleza; cada uno de los elementos le obedece como si fuera el ser de la naturaleza. La necesidad de Israel es la ley más omnipotente del mundo, es el destino del mundo. Jehová es la conciencia de Israel, del sentido y de la necesidad de su existencia -una necesidad ante la cual la existencia de la naturaleza y de los pueblos desaparece en la nada- Jehová es el *Salus populi*, la salud de Israel, a la cual debe sacrificarse todo lo que le intercepta el camino; Jehová es el egoísmo exdusivo monárquico, la llama aniquiladora de la ira, es el ojo iracundo del Israel destructor; en una palabra. Jehová es el yo de Israel, que se objetiva como el fin y el ser de la naturaleza. Así celebra, pues, el israelita, en el poder de la naturaleza el poder de Jehová y en el poder del Jehová el poder de su propia conciencia.

Alabado sea Dios, que es un Dios de ayuda, un Dios de nuestra soledad. Jehová es el Dios de mi fuerza. Dios: hasta obedece a la palabra del héroe (Josué) pues él, Jehová mismo, defendió a Israel. Jehová es un dios de guerra (11).

Aunque en el transcurso del tiempo, el concepto de Jehová se haya ampliado en algunas mentes y aunque su amor, como lo dice el autor del libro de Jonás, ha sido extendido al amor de los hombres en general, sin embargo esto no pertenece al carácter esencial de la religión de los israelitas. El Dios de los padres al cual se ligan los más queridos recuerdos, el antiguo Dios histórico, queda, sin embargo y siempre como el fundamento de una religión (12).

Notas

(1) En Diógenes L., lib. II, párrafo 6, se dice verbalmente: *Para contemplar el sol, la luna y el cielo*. Pensamientos semejantes encuéntranse en otros filósofos. Así dicen también los estoicos: *El hombre ha nacido para contemplar e imitar el mundo*, Cicerón (De Nat.).

(2) *Los hebreos dicen que la deidad lo ha becho todo por la palabra, de manera que todo ha sido creado por un mandamiento, por decir así, para indicar cuán fácil es para la divinidad realizar su voluntad, y cuan grande es su poder*. El Salmo 33, 6: *El sólo ha sido creado por la palabra de Dios*. El Salmo 148, 5: *El manda y entonces son creados*, Le Cler. (Comment. in Mosem. Genes. I, 3).

(3) 2. Mose, c. 16, 12.

(4) 1. Mose, c. 28, 20.

(5) 2. Mose, c. 24, 10. 11. Vgl.: *Lejos de ser matados por el aspecto de la divinidad, han celebrado una comida alegre*, Le Clerc.

(6) I. Könige, c. 4, 30-34.

(7) Por lo demás, pensaban de un modo distinto sobre ello (ver, por ejemplo, Aristóteles; De coelo Lib. 1, c. 10). Pero su diferencia es una diferencia subordinada, dado que el ser creador es para ellos más o menos un ser cósmico.

(8) 5. Mose 4, 19. *Aunque los cuerpos celestiales no sean obras de los hombres, sin embargo han sido creados por los hombres. Luego nadie debe adorar el sol sino elevarse al creador del sol*, Clemens Alex. (Coh. ad. gentes).

(9) Pero naturalmente sólo vale esto en la religión absoluta; porque en las demás religiones nos parecen ser sin sentido y ridículas las extrañas imaginaciones y costumbres cuyo sentido y fin originarios no son desconocidos. Y sin embargo, la veneración de la vaca que el parsi y el indio bebían en la orina para recibir el perdón de los pecados, no es más ridícula que la veneración del peine o de un trocito del vestido de la Madre de Dios.

(10) Weisheit 19, 6.

(11) Según Herder.

(12) Es necesario observar que la adoración del poder y de la gloria de Dios en general, así como también la de Jehová en la naturaleza (aunque no en la conciencia del israelita pero sí en la verdad) sólo representa la admiración y el poder de la gloria de la naturaleza. (Ver sobre esto P. Bayle, Una contribución, etc.). Pero demostrar eso formalmente, no está dentro de nuestro plan, dado que nos debemos limitar al cristianismo, es decir, a la veneración de Dios en el hombre. Sin embargo, es el principio de esta demostración expresada también en este libro.

CAPÍTULO DÉCIMO TERCERO

La ominpotencia del sentimiento o el secreto de la plegaria

Israel es la difinición histórica de la naturaleza de la conciencia religiosa, sólo que esta conciencia se ve aquí afectada por la barrera de un interés especial, el interés nacional. Falta dejar caer esa barrera para tener la religión cristiana. El judaísmo es el cristianismo mundanizador; el cristianismo es el judaísmo espiritual. La religión cristiana es la religión judía librada del egoísmo nacional, pero por cierto es a la vez una religión distante, nueva; pues cualquier reforma o cualquier renovación produce, especialmente en asuntos religiosos, donde hasta lo insignificante tiene importancia, un cambio esencial. Para el judío, era el israelita el mediador, el vínculo entre Dios y el hombre; y en su relación con Jehová, se consideraba como israelita; Jehová no era otra cosa para él sino la unidad, la conciencia de Israel, objetivada como ser absoluto, la conciencia nacional, la ley universal, el punto central de la política (1). Si dejamos caer el límite de la conciencia nacional, tenemos, en vez del israelita, al hombre. Así como el israelita objetivaba en Jehová su esencia nacional, así objetiva el cristiano en Dios su esencia humana, y esto subjetivamente humano, librado del límite de la nacionalidad (2). Así como Israel, de la necesidad de su existencia hiciera una ley para el mundo, y así como debido a esa necesidad, hasta divinizara su venganza

política, así el cristiano convierte las necesidades del sentimiento humano en potencias y leyes universales del mundo. Los milagros del cristianismo que pertenecen a la característica del judaísmo, no tienen por objeto el bienestar de una nación, sino el bienestar del hombre -solamente del hombre cristiano-, pues el cristianismo reconoce al hombre sólo bajo la condición, o sea bajo la limitación, del cristianismo, poniéndose así en contradicción con el corazón verdadero y universalmente humano: pero esta limitación fatal será tratada recién más adelante. El cristianismo ha espiritualizado el egoísmo del judaísmo convirtiéndolo en subjetividad -aunque también dentro del cristianismo esa subjetividad se ha manifestado como puro egoísmo, que ha transformado el deseo de felicidad terrestre, que era el objeto de la religión israelita, en un anhelo hacia la felicidad eterna, que es el fin del cristianismo.

El concepto supremo, el Dios de una comunidad política, de un pueblo, cuya política, sin embargo, se pronuncia en forma de una religión, es la ley, la conciencia de la ley como de un poder absoluto y divino. El concepto supremo, el Dios del sentimiento apolítico, humano y no mundano, es el amor -el amor que sacrifica, por el amado, todos los tesoros, todas las glorias en el cielo y en la tierra-, el amor, cuya leyes el deseo del amado y cuyo poder es la fuerza ilimitada de la fantasía y de la actividad intelectualmente milagrosa.

Dios es el amor que satisface nuestros deseos, nuestros anhelos de sentimiento -él mismo es el deseo del corazón transformado en realidad, el deseo que lleva en sí la seguridad de que será cumplido, de que es válido, y de que es tan seguro, que no puede suceder ninguna contradicción intelectual, ninguna objeción por parte de la experiencia y del mundo externo. La seguridad es para el hombre el poder máximo: lo que es cierto para él es lo que existe, es lo divino. Dios es el amor: este su poder divino como único poder autorizado-; es la expresión del hombre que tiene validez y verdad incondicionales, de que no hay ningún límite, ninguna contradicción del sentimiento humano, de que todo el mundo, con toda su gloria y esplendor, es insignificante en comparación con el sentimienro humano (3). Dios es el amor, es decir, el sentimiento es el Dios del hombre, y éste es simplemente Dios mismo, el ser absoluto. Dios es la esencia objetivada del sentimiento, el sentimiento puro, libre de límites -Dios es el optativo del corazón humano, transformado en un tiempo finito, es el optativo transformado en el seguro y beato *existe*, es la omnipotencia del sentimiento sin consideración, es el ruego escuchado por sí mismo, es el sentimiento que se percibe a sí mismo, el eco de nuestros dolores. El dolor debe manifestarse; sin quererlo el artista toma la guitarra para expresar en sus sonidos el propio dolor. Satisface a su dolor al escucharla y al ejecutarla; alivia el peso que oprime a su corazón comunicándole al aire y haciendo de su dolor un ser general. Pero la naturaleza no accede a las quejas del hombre -es insensible para con sus sufrimientos. Por eso el hombre se aleja de la naturaleza y de los objetos visibles en general- se dirige hacia el propio interior, para encontrar aquí, escondido y protegido contra las fuerzas inexorables, alivio para sus sufrimientos. Aquí expresa los secretos que le oprimen, aquí enuncia lo que pesa sobre su corazón. Este recinto libre del corazón, este secreto manifiesto expresado, dolor del alma, es Dios. Dios es una lágrima del amor derramada en el escondite más profundo sobre la miseria humana.

Dios es un gemido inexpresable en el fondo de las almas. Esta frase (4) es el lema más verdadero, más profundo y más extraño del misticismo cristiano.

La esencia profunda de la religión la manifiesta el acto más senci1Io de la religión -la plegaria-, un acto que dice infinitamente más, o, por lo menos, tanto como el dogma de la encarnación, aunque la especulación religiosa considere a éste como el misterio más grande. Pero, por cierto, no es la oración antes y después de la comida o sea la oración cebadora del egoísmo, sino la oración llena de dolor, la oración del amor sin consuelo, la oración que expresa el poder del corazón, que hace sucumbir al hombre.

En la oración, el hombre dice a Dios Tú; luego clara y perceptiblemente declara a Dios por el otro yo; él confiesa a Dios como si fuera el ser más íntimo y más cercano. sus más secretos pensamientos, sus más íntimos anhelos, los mismos que se avergüenza de confesar públicamente. Pero él manifiesta estos deseos en la confianza, en la certeza de que serán cumplidos. ¿Cómo podría dirigirse a un ser que fuera sordo a sus quejas? ¿Qué otra cosa es, por lo tanto, la oración que el deseo del corazón manifestado con la seguridad de su cumplimiento? (5) ¿Qué otra cosa es aquel ser que cumple estos deseos, que el sentimiento humano, escuchado y aprobado por sí mismo, y que se afirma sin contradicción y sin objeción? El hombre que no se quita de la cabeza la idea del mundo, la idea de que todo aquí sólo es un medio, que cada afecto tiene su causa natural, que cada deseo sólo se logra si es convertido en objeto y si se toman los medios correspondientes, semejante hombre no reza; sólo trabaja, convierte los deseos que puedan realizarse en objeto de una actividad mundana, y los deseos que reconoce como subjetivos, los suprime o los considera precisamente sólo como deseos subjetivos y piadosos. En una palabra, limita y hace depender su ser del mundo porque se considera uno de sus miembros y limita a sus deseos por la idea de la necesidad. Por el contrario, en la oración excluye el hombre el mundo y con él todas las ideas de medición, de dependencia, de triste necesidad, convirtiendo sus deseos en una cuestión de su corazón, en objetos del ser independiente, todopoderoso, es decir, que los afirma ilimitadamente. Dios es el *sí* del sentimiento humano -y la oración, la confianza incondicional del sentimiento humano, en la identidad absoluta de lo subjetivo y objetivo, de la certeza de que el poder del corazón es más grande que el poder de la naturaleza, que la necesidad del corazón es la necesidad todopoderosa, el destino del mundo. La oración cambia el curso de la naturaleza -determina a Dios para provocar un efecto que está en contradicción con las leyes de la naturaleza. La oración es el comportamiento del corazón humano frente a sí mismo, frente a su propio ser- en la oración el hombre olvida que existe una barrera de sus deseos, y se siente feliz en este olvido.

La oración es la auto-división del hombre en dos seres -una conversación del hombre consigo mismo, con su corazón. Es importante para la eficacia de la oración que sea pronunciada claramente en voz alta y con insistencia. La oración sale del corazón como el agua de la fuente- la presión del corazón destruye la cerradura de la boca. Pero la oración en voz alta sólo es una oración que manifiesta su esencia: la oración es esencialmente aunque no sea pronunciada exteriormente, una oración; la palabra latina *horario* significa ambas cosas. En la oración el hombre expresa sin reserva lo que le oprime, lo que le afecta, él objetiva su corazón -de ahí la fuerza moral de la oración. Se dice que el recogimiento es la condición de la oración. Pero es más que

condición; la oración misma es recogimiento- supresión de todas las imaginaciones que distraen, de todas las influencias exteriores que perturban, es reconcentración en sí mismo para enfrentarse solamente con su propio ser. Se dice que sólo una oración llena de confianza, sincera, cordial, insistente, puede ayudar; pero esta ayuda reside en la misma oración. Como en toda la religión, lo subjetivo, lo humano, lo subordinado, es en verdad lo primero, la primera causa, la cosa misma -así también aquí, estas propiedades subjetivas son la esencia objetiva de la misma oración (6).

La opinión más superficial de la oración es si se la considera sólo como una expresión de la sensación de la dependencia. En efecto, expresa semejante sentimiento; pero de la dependencia del hombre de su corazón, de sus sentimientos que lo inspiran. El que se siente solamente dependiente, no abra su boca para rezar; la sensación de la dependencia le quita las ganas y el coraje; pues la sensación de la dependencia es la sensación de la necesidad. La oración radica más bien en la confianza incondiciond del corazón que no se preocupa de ninguna necesidad y que confía que sus intereses sean el objeto del ser absoluto, que el ser todopoderoso e ilimitado, el padre de los hombres, es un ser amante, sensitivo, y compasivo, que por tanto los sentimientos y los deseos más sagrados y más caros para el hombre, sean verdades divinas. Pero el pequeño no se siente dependiente del padre como padre; más bien tiene en el padre la sensación de su fuerza, la conciencia de su valor, la garantía de su existencia, la seguridad del cumplimiento de sus deseos: sobre el padre recae toda la carga de la preócupación: en cambio, el hijo vive sin cuidado y feliz, confiando en el padre, su protector viviente, que no es otra cosa sino el bien y la felicidad del hijo. El padre convierte al hijo en un objeto, y se convierte a sí mismo en un medio de su existencia. El hijo que pide alguna cosa a su padre, no se dirige a él como si fuera un ser distante e independiente, en general, como si fuera un ser o una persona sino que se dirije a él como y en cuanto es dependiente de sus sentimientos paternos y dependiente también del amor hacia su hijo. La oración sólo es una expresión de la fuerza que el hijo ejerce sobre el padre -si es que se puede aplicar aquí la expresión de fuerza: puesto que la fuerza del hijo no es otra cosa sino la fuerza del mismo corazón paterno. El lenguaje tiene para rogar y mandar la misma forma el imperativo. La oración es el imperativo del amor. Y este imperativo tiene infinitamente más poder que el imperativo despótico. El amor no manda: el amor sólo necesita insinuar sus deseos, para estar seguro del cumplimiento de los mismos: el déspota ya tiene que expresar la fuerza en el tono de su expresión, para convertir otros seres de por sí indiferentes frente a él, en ejecutores de sus deseos. El imperativo del amor obra con una fuerza electromagnética: el imperativo despótico, en cambio, con la fuerza mecánica de un telégrafo de madera. La expresión íntima de Dios en la oración, es la palabra *padre* -es la íntima porque aquí el hombre considera el ser absoluto como si fuera él mismo; puesto que la palabra *padre* es la expresión de lo más íntimo, la expresión en que se encuentra directamente la seguridad del cumplimiento de mis deseos, y la garantía de mi salvación. La omnipotencia, a la cual se dirige el hombre en la oración, no es otra cosa sino la omnipotencia de la bondad, que para salvar al hombre, hace posible lo imposible- en verdad no es otra cosa que la omnipotencia del corazón, del sentimiento, que rompe todas las barreras de la inteligencia, sobrepasando todos los límites de la naturaleza, que quiere que no haya otra cosa sino la sensación, que no exista nada que contradiga al corazón. La creencia en la omnipotencia es la creencia en la nulidad del mundo externo, de la objetividad- es la

creencia en la absoluta verdad y validez del sentimiento. La esencia de la omnipotencia no expresa otra cosa sino la esencia del sentimiento. La omnipotencia es la potencia frente a la cual no hay ninguna ley, ninguna dísposición de la naturaleza, ningún límite: pero precisamente esta potencia es el sentimiento que siente toda necesidad y toda ley como una barrera y por eso las suprime. La omnipotencia no es otra cosa sino ejecutar y realizar la voluntad íntima del sentimiento. En la oración, el hombre se dirige a la omnipotencia de la bondad -luego esto no quiere decir otra cosa que: en la oración, el hombre adora su propio corazón y contempla la esencia de su sentimiento como si fuera el ser supremo y divino.

Notas

(1) *La mayor parte de la poesía hebraica, que a menudo se considera espiritual, es política*, Herder.

(2) Es la esencia subjetiva humana, porque es una escencia humana, así como la esencia del cristianismo es una esencia que excluye, de por sí, la naturaleza, el cuerpo, la sensibilidad, por la cual exclusivamente nos ha sido dado un mundo objetivado.

(3) *No hay nada que no podría esperar el hombre bueno y recto de la bondad divina; todos los bienes aptos para el ser humano, cosas que ningún ojo vio, ningún oído percibió y ninguna inteligencia concibió, puede permitirse el que cree en un Dios; porque aquellos que creen que un ser de inmensa bondad y potencia arregla las cuestiones de los hombres y que creen que nuestras almas son inmortales, necesitan experiencias infinitas. Y no hay nada que puede destruir o hacer titubear estas experiencias con tal que no se dedique el cristiano al vicio y lleve una vida atea*, Cudworth. (Syst. Intellect. cap. 5 sect. 5, párrafo 27).

(4) Sebastián Frank von Word, en Zinkgrels Apohthegmata deutscher Nation.

(5) Sería una objeción tonta decir que Dios sólo cumple los deseos, los ruegos, que en su nombre o en interés de la iglesia de Cristo suceden; en una palabra, sólo los deseos que coinciden con su voluntad, porque la voluntad de Dios es precisamente la voluntad de los hombres o más bien Dios tiene el poder; el hombre la voluntad: Dios beatifica el hombre, pero el hombre quiere ser beato. Un deseo particular, por cierto, no puede ser escuchado; pero esto no importa con tal que la especie o sea la tendencia esencial sea aceptada. El hombre piadoso que no ha sido escuchado por Dios, se consuela con la idea de que el cumplimiento de su deseo no habría sido ventajoso para él. Así por ejemplo *Oratio de precatione*, en Declamat. Melanchthonis, T. III.

(6) Por razones subjetivas, también la oración común puede más que la oración aislada. La comunidad aumenta la fuerza del alma, y aumenta la sensación de la independencia. Lo que uno solo no puede, se puede hacer en unión de otros. La sensación de estar solo, es ua sensación de la limitación; la sensación de estar con otros, significa la sensación de la libertad. Por eso, cuando los hombres están amenazados por la fuerza de la naturaleza, se unen. *Es imposible* -dice Ambrosio- *que las oraciones de muchos hombres no consigan nada ... Al individuo se niega lo que a la comunidad se concede*, P. Paul Mezler. (Sacra Hist. de gentis Hebr. ortu. Aug. V. 1700, ps. 668-669).

CAPÍTULO DÉCIMO CUARTO

El secreto de la fe - El secreto del milagro

La fe en el poder de la oración -y sólo donde se atribuye a la oración un poder, y un poder sobre los objetos fuera del hombre, la oración es una verdad religiosa- es idéntica con la fe en la fuerza milagrosa, y la fe en los milagros es idéntica con la esencia de la fe en general. Sólo la fe reza; sólo la oración de la fe tiene fuerza. Pero la fe no es otra cosa sino la certidumbre absoluta de la realidad; es decir, de la validez y verdad incondicional de lo subjetivo en oposición a las barreras, o sea a las leyes de la naturaleza y de la razón. El objeto característico de la fe es, por lo tanto, el milagro -la fe es la creencia en los milagros, la fe y el milagro son absolutamente inseparables. Lo que es objetivamente el milagro o la fuerza milagrosa, es subjetivamente la fe- el milagro es la cara exterior de la fe -la fe es el alma interior del milagro- la fe es el milagro del espíritu, el milagro del sentimiento, que sólo se objetiva en el milagro exterior. Para la fe, nada es imposible -y esa omnipotencia de la fe es la que sólo realiza el milagro. El milagro es solamente un ejemplo palpable de lo que puede la fe. Por eso la esencia de la fe es el sentimiento sin límite, la abundancia de la sensación, en una palabra: lo que excede lo natural, lo que es sobrenatural. La fe sólo se refiere a cosas que objetivan, en oposición con los límites, es decir, las leyes de la naturaleza y de la razón, la omnipotencia del sentimiento humano y de los deseos humanos. La fe desencadena los deseos del hombre de las restricciones de la inteligencia natural; concede lo que deniegan la inteligencia y la razón; por eso hace feliz al hombre, porque satisface sus deseos más subjetivos. Y ninguna duda intranquiliza a la fe verdadera. La duda sólo se origina cuando salgo fuera de mí mismo, pasando los límites de mi subjetividad y cuando concedo voto, derecho y verdad a otras cosas fuera de mí y diferentes de mí, cuando reconozco que soy un ser subjetivo, vale decir, limitado, y que debo tratar de ensanchar mis límites, por lo que existo fuera de mí. Pero en la fe el principio de la duda ha desaparecido; pues para la fe lo subjetivo en sí mismo es lo objetivo, lo absoluto. La fe no es otra cosa sino la creencia en la divinidad del hombre.

La fe es el coraje del corazón que se procura todo lo bueno tn Dios. Semejante fe, que únicamente confía en Dios, la exige Dios en el primer mandamiento donde dice: *Yo soy el señor tu Dios* ... Esto quiere decir: *Yo sólo quiero ser tu Dios, tú no debes buscar otro Dios; yo quiero salvarte de toda la necesidad ... no debes pensar que yo sea tu enemigo o que no quisiera ayudarte. Cuando pienses así, haces de mi en tu corazón otro Dios del que soy. Por eso tienes que estar seguro de que yo quiero ampararte. Así como tú te encaminas, así se encamina tu Dios. Así como tú eres, así es tu Dios. Si piensas que está enojado contigo, entonces él estará enojado. Si piensas que es desconsiderado y quiere condenarte al infierno, entonces será así. Así como tú crees de Dios, así lo tienes. Si lo crees, lo tendrás; si no lo crees, no lo tendrás. Por eso, así como nosotros creemos, así nos sucederá. Si lo consideramos nuestro Dios, no será por cierto nuestro Dios, sino que deberá ser un fuego destructor. Por la*

falta de fe convertimos a Dios en un diablo. (1) Por eso, si yo creo en un Dios, tengo un Dios, es decir, la creencia en Dios es el Dios de los hombres. Si Dios es aquello que yo creo y si es así como lo creo, ¿qué otra cosa es la esencia de Dios, que la esencia de la fe? Pero, ¿puedes tú creer en un Dios bueno para ti, si tú no eres bueno para ti mismo, si tú desesperas de los hombres, si el hombre no es nada para ti? Si tú crees que Dios está a tu favor, entonces crees que nada está contra ti, que nada puede estar contra ti, que nada te contradice. Pero si tú crees que nada está ni puede estar en contra tuya, entonces no crees en otra cosa sino que tú eres Dios (2). Que Dios sea un ser diferente sólo es una apariencia, una imaginación. Que Dios es tu propio ser, lo dices al confesar que Dios es un ser para ti. ¿Qué otra cosa es, entonces, la fe que la seguridad del hombre, la certidumbre libre de duda de que su ser propio y subjetivo sea el ser objetivo y absoluto, el ser de los seres?

La fe no se limita por la idea de un mundo, de un universo, de una necesidad; para la fe sólo existe Dios, es decir, la subjetividad libre de barreras. Donde la fe surge en el hombre, allí sucumbe el mundo, o mejor dicho, ya ha sucumbido. La fe en la destrucción de este mundo, que es inminente y que para el sentimiento es ya presente, porque este mundo contradice a los deseos humanos, esa destrucción del mundo es, por lo tanto, un fenómeno proveniente de la esencia intrínseca de la fe cristiana, una fe que de ninguna manera puede separarse del contenido restante de la fe cristiana, porque renunciar a ese contenido, sería renunciar al cristianismo verdadero y positivo (3). La esencia de la fe que se deja comprobar hasta en la más especial de todos los objetos, consiste en que se realiza lo que dice el hombre -él desea ser inmortal; él desea que haya otro ser que pueda todo lo que es imposible a la naturaleza y a la inteligencia; luego, existe tal ser; él desea que haya un mundo que corresponda a los deseos del alma, un mundo de ilimitada subjetividad, es decir, de la comodidad no perturbada, de la felicidad ininterrumpida; pero como hay un mundo opuesto a aquel mundo cómodo, este mundo debe parecer tan absolutamente purísimo, como existe un Dios y como existe el ser absoluto del sentimiento humano. La fe, la caridad y la esperanza, forman la trinidad cristiana. La esperanza se refiere al cumplimiento de las promesas -de los deseos que todavía no son cumplidos, pero que serán cumplidos; el amor se refiere al ser que da esas promesas y las cumple; y la fe se refiere a las promesas, y los deseos que ya han sido cumplidos, que son hechos históricos.

El milagro es un objeto esencial del cristianismo, es un contenido esencial de la fe. Pero ¿qué es el milagro? Es un deseo sobrenatural realizado -nada más. El apóstol Pablo explica la esencia de la fe cristiana en el ejemplo de Abraham. Abraham no podía esperar ninguna posteridad por vía natural. Sin embargo, Jehová se la prometió por una gracia especial. Y Abraham creía, pese a la naturaleza. Por eso también esa fe le ha sido acreditada como un mérito, como un acto de justicia; pues se precisa mucha imaginación, creer algo que está, por cierto, en oposición a nuestra experiencia, por lo menos a una experiencia razonable y legal. Pero ¿cuál era el objeto de esa promesa divina? Posteridad, el objeto del deseo humano. ¿Y en qué creía Abraham cuando creía en Jehová? En un ser que lo puede todo, que puede cumplir todos los deseos humanos. *¿Acaso es algo imposible a Dios?* (4)

¿Pero para qué retrocedemos hasta Abraham? Los argumentos más decisivos los tenemos mucho más cerca de nosotros. El milagro da de comer a los hambrientos, cura a los ciegos de nacimiento, a los sordos, cojos, etc., salva de peligros de vida, revive hasta a los muertos a pedido de sus parientes. Luego el milagro satisface deseos humanos; pero deseos que, a la vez, son deseos que exceden lo natural, que son sobrenaturales aunque no siempre se refieren a la misma persona, como el deseo de revivir a los muertos., pero piden una ayuda milagrosa en cuanto recurren a la fuerza milagrosa. Pero lo milagroso se diferencia del modo de satisfacer por vía natural y racional a los deseos y a las necesidades humanas, por cuanto satisface los deseos del hombre de un modo que sería el ideal para todo el mundo. El deseo no se limita a ninguna barrera, a ninguna ley, a ningún tiempo; quiere ser cumplido sin demora a instantáneamente. Y tan rápido como el deseo es también el milagro. La fuerza milagrosa obra instantáneamente, de un golpe, sin ninguna clase de impedimentos, realizando así los deseos humanos. No hay ningún milagro en que personas enfermas se curen; pero que sean curadas inmediatamente por un solo dictamen, éste es precisamente el secreto del milagro. Luego, no es el producto o el objeto -si la fuerza milagrosa, algo absolutamente nuevo, jamás visto, jamás imaginado, capaz de realizar cosas que ni siquiera pueden concebirse, constituyera una actividad efectiva y esencialmente distinta y a la vez objetiva -sino sólo es el modo y la manera por la cual la acción milagrosa se diferencia de la acción de la naturaleza y de la inteligencia. Pero una acción que según su esencia y según su contenido, es natural y sensitiva, siendo solamente según su modo o su forma sobrenatural o sobresensitiva, esa acción es sólo fantasía o imaginación. Por eso la fuerza del milagro no es otra cosa que la fuerza de la imaginación.

La fuerza milagrosa es una fuerza teológica. El anhelo de recuperar al Lázaro perdido, el deseo de sus parientes de tenerlo nuevamente, era el motivo de la resurrección milagrosa-; el hecho mismo, la satisfacción de ese deseo, era el objeto. Por cierto, aquel milagro se hizo en honor de Dios, a fin de que el Hijo sea honrado por él, pero las hermanas de Lázaro, que mandaron a Jesús a fin de que viniera diciéndole: *Mira a quien tú amas, está enfermo* y las lágrimas que Jesús derramó, demuestran que el milagro tenía un origen y un fin humano. Su sentido es: un poder que hasta logra resucitar a un muerto, puede cumplir cualquier deseo humano (5). Y el honor del Hijo consiste precisamente en que sea reconocido y adorado como aquel ser que puede lo que el hombre no puede, pero que desea poder. La acción teológica describe, como se sabe; un círculo vicioso: en su extremo vuelve al principio. Pero la acción milagrosa difiere de la realización general de un objeto por el hecho de que lo realiza sin medios, estableciendo una unidad inmediata entre el deseo y su complemento, describiendo en consecuencia un círculo, pero no en línea curva, sino en línea recta, luego, en la línea más corta. Un círculo en línea recta es el símbolo matemático del milagro y es su imagen. Tan ridículo como sería querer construir un círculo en línea recta, tan ridículo es querer fundamentar filosóficamente el milagro. El milagro es, para la inteligencia, sin sentido e inconcebible, tan inconcebible como un hierro de madera, como un círculo sin periferia. Antes de hablar sobre la posibilidad de si puede praducirse un milagro hay que demostrar la posibilidad de si el milagro quiere decir que lo inconcebible sea concebible. Lo que proporciona al hombre la imaginación de la posibilidad del milagro, es que el milagro es presentado como un hecho perceptible, y que el hombre por eso engaña a su razón mediante

imaginaciones perceptibles que se intercalan en la contradicción. El milagro de la transformación de agua en vino, por ejemplo, no dice otra cosa que el agua es vino, no expresa otra cosa sino la unidad de dos predicados o sujetos absolutamente contradictorios entre sí; pues para el que hace milagros no hay ninguna diferencia entre ambas substancias; la transformación sólo es la operación perceptible de esa unidad de cosas que se contradicen. Pero la transformación encubre la contradicción, porque se intercala la representación natural de la transformación. Sin embargo no se ha hecho una transformación paulatina, natural, o por decir así, orgánica, sino la transformación absoluta, careciente de substancias -una verdadera creación de la nada. Por el acto milagroso, tan secreto y tan fatal, por el acto que convierte el milagro en milagro, de repente, ya no se diferencian agua y vino- lo que quiere decir lo mismo que hierro es madera o es hierro de madera.

El acto del milagro -y el milagro sólo es un acto fugaz- es, por lo tanto, inconcebible, pues destruye el principio del pensamiento- pero tampoco es un objeto de los sentidos, un objeto de una experiencia real o tan sólo posible. El agua es objeto del sentido y también lo es el vino; yo veo ahora el agua, y luego el vino; pero el milagro mismo, aquello que ha convertido esta agua tan repentinamente en vino, no es objeto de una experiencia real o posible, porque no es ningún proceso natural. El milagro es un objeto de la imaginación- y precisamente por eso es también tan sentimental, pues la fantasía es la actividad correspondiente al sentimiento., porque destruye todas las barreras, todas las leyes, que hacen mal al sentimiento, objetivando así para el hombre la satisfacción inmediata, lisa y llanamente limitada de sus deseos más subjetivos (6). La sentimentalidad es la propiedad esencial del milagro. Por cierto hace el milagro una impresión solemne y conmovedora en cuanto expresa una fuerza que no tiene límites -la fuerza de la fantasía. Pero esta impresión sólo existe en el acto transitorio de la realización del milagro- la impresión esencial que queda, es la de la sentimentalidad. En el momento en que se resucita al ser querido muerto, los parientes y amigos que lo rodean se asustan del poder extraordinario y omnipotente que devuelve los muertos a la vida; pero en el mismo instante -pues los efectos del poder milagroso son sumamente rápidos- en que resucita, en que se ha consumado el milagro, los parientes abrazan al resucitado y lo llevan, derramando lágrimas de alegría, para celebrar en casa una fiesta sentimental. El milagro proviene del sentimiento y vuelve al mismo. Hasta en la representación no niega su origen. La representación adecuada es solamente la que expresa el momento sentimental. ¿Quién desconocería, en la negación de Lázaro resucitado, ese milagro más grande de Jesús, el tono legendario sentimental? (7) Pero el milagro es precisamente sentimental porque, como hemos dicho, satisface los deseos de los hombres, sin trabajo y sin esfuerzo. El trabajo es asentimental, es incrédulo, es racional; puesto que el hombre hace en el trabajo depender su existencia de la acción teológica, que proviene exclusivamente del concepto de un mundo objetivado. Pero el sentimiento no se preocupa del mundo objetivado; sale de sí mismo; es feliz en sí mismo. El elemento de la cultura, el principio nórdico de la abnegación le falta al sentimiento. El espíritu clásico, el espíritu de la cultura, es el espíritu objetivado que se limita por leyes, y determina la fantasía y el sentimiento, por la contemplación del mundo, por la necesidad, y la verdad de la naturaleza de las cosas. En lugar del espíritu, se puso, debido al cristianismo, la subjetividad ilimitada, desmesurada, excesiva y sobrenatural -un principio, que en su esencia íntima se opone al principio de la

ciencia, de la cultura (8). Con el cristianismo, el el hombre perdió el sentido, la facultad de escrutar e investigar la naturaleza, el universo. Mientras que existía el cristianismo verdadero, sincero, no falsificado, desconsiderado, y mientras que el cristianismo era una verdad viviente y práctica, se realizaban milagros verdaderos y esto necesariamente, porque la fe en milagros muertos, históricos y pretéritos, es una fe muerta, es el primer principio de la incredulidad, o más bien, es la primera y por eso mismo tímida manera en que se manifiesta la no creencia en el milagro. Pero donde suceden milagros, allí se mezclan ciertas figuras con la niebla de la fantasía y del sentimiento, allí el mundo, la realidad, no es verdad, allí se considera como ser verdadero y real únicamente al ser milagroso sentimental, es decir, subjetivo.

Para el hombre sentimental, la actividad suprema es, directamente, sin que lo quiera o sepa, la fuerza imaginativa que lo domina enteramente como actividad suprema de Dios y actividad creadora. Su sentimiento le es la autoridad y verdad inmediata; y así como para él el sentimiento es la verdad -y es la verdad y la esencia suprema; no puede prescindir de su sentimiento, no puede subordinarlo-, así es también la imaginación una verdad. La fantasía, o sea la fuerza imaginativa (que aquí no deben distinguirse aunque sean diferentes) no es para él en la misma manera un objeto como lo es para nosotros, los hombres de inteligencia, que sabemos distinguirla como subjetiva en oposición a la percepción objetiva; ella le es más bien inmediatamente unida con el mismo, forma una unidad con su sentimiento y por ser idéntica con él y su esencia, es su percepción esencial, objetivada y necesaria. Para nosotros la fantasía es una actividad arbitraria; pero donde el hombre no ha asimilado el principio de la cultura y de la necesidad de formarse una idea del universo en general, donde sólo vive para sus sentimientos, allí la fantasía es una actividad inmediata y reflexiva.

La explicación del milagro como producto del sentimiento y de la fantasía, se considera hoy día como superficial. Pero hay que imaginarse aquellos tiempos en que se creía en milzgros actuales y presentes, cuando la verdad y la existencia de las cosas fuera de nosotros todavía no era un artículo sagrado de fe, cuando los hombres vivían tan separados de un concepto general del universo, que día por día esperaban el fin del mundo, cuando sólo vivían con la perspectiva embriagadora de un cielo, viviendo luego en las imaginaciones -pues sea el cielo como sea para ellos, por lo menos existía, mientras que estaban en la tierra sólo en la fuerza imaginativa-, cuando esa imaginación no era imaginación, sino la verdad, y hasta la verdad eterna y exclusiva y que era no solamente un mero medio de consolación, sino también principio moral práctico que determinaba las acciones, y al cual los hombres gustosamente sacrificaban la vida real, el mundo real con todo su esplendor y gloria. Hay que compenetrarse de esto, y entonces, uno sería muy superficial si declarara la explicación psicológica del milagro como superficial. No hay ninguna objeción válida que pueda alegar que esos milagros se hayan realizado a la vista de asambleas enteras: ni uno de los participantes era consciente de sí mismo, todos estaban embriagados de imaginaciones y sensaciones excesivas y sobrenaturales; todos estaban animados por la misma fe, por la misma esperanza y la misma fantasía. ¿Y quién desconoce que existen también sueños colectivos de la misma índole, y visiones colectivas iguales, especialmente en individuos sentimentales, limitados en sí mismos y a sí mismos y que están estrechamente vinculados entre ellos? Pero, sea

como sea: si la explicación del milagro por medio del sentimiento y de la fantasía superficial, la culpa no la tiene el que los explica así, sino el mismo objeto -el milagro; pues el milagro, visto a la luz, no expresa otra cosa sino la fuerza prestidigitadora de la fantasía, que cumple, sin contradicción, todos los deseos del corazón (9).

Notas

(1) Lutero. (T. XV, pág. 282; T. XVI, pág. 491-493).

(2) *Dios es omnipotente; pero el que cree es un Dios*, Lutero. (T. XIV, pág. 320). En otro lugar llama Lutero a la fe: *creadora de la divinidad*. Por cierto agrega lo que desde su punto de vista es necesario, la restricción: *esto no significa que tal hombre cree un ser divino y eterno sino que lo crea en nosotros* (T. XI, pág. 161).

(3) Esta fe es tan esencial a la Biblia que no puede ser concebida sin ella. La cita 2. Petri 3,8 no habla, como esto se ve en todo el capítulo, en contra de un próximo fin del mundo; porque por cierto 1000 años son como un día ante el Señor, pero también un día es como 1000 años, y el mundo por eso ya mañana puede no existir más. Pero que la Biblia esperaba un fin del mundo muy próximo y que lo profetiza, aunque el día y la hora de este fin no se determine, sólo puede negarlo un mentiroso o un ciego. Ver también los escritos de Lützelberger. Por eso los cristianos verdaderamente religiosos, creían también en casi todos los tiempos en la proximidad del fin del mundo -Lutero, por ejemplo, dice a menudo que *el último día no queda lejos* (T. XVI, pág. 26)-, o por lo menos ellos anhelaban el fin del mundo aunque por prudencia no especificaban si era lejano o cercano. Así, por ejemplo, Agustín. (De Fino Saeculi ad Hesychium, c. 13).

(4) I. Mose 18, 14.

(5) *Nadie en el mundo puede resucitar a un muerto, pero el Señor Jesucristo, no solamente puede hacerlo, sino que ni le causa siquiera trabajo ... Cosas semejantes Cristo ha hecho para demostrar que él puede resucitar de la muerte a quien quiere; no lo hace en todos los tiempos ni resucita tampoco a todo el mundo ... Basta que lo haya hecho varias veces, porque la resurrección de todos los muertos lo hará en el día del juicio final*. Lutero. (T. XVI, página 518). El significado positivo y esencial del milagro consiste, por lo tanto, en que demuestra que el ser divino no es ningún otro más que el ser humano. Los milagros confirman y acreditan la doctrina. ¿Qué doctrina? Precisamente aquella doctrina de que Dios es un salvador de los hombres, que redime a los hombres de toda la necesidad, es decir, un ser humano que responde a las necesidades y los deseos de los hombres. Lo que el Dios hombre expresa con palabras, lo demuestra con hechos en un milagro, como acontecimiento visible.

(6) Por cierto es esta satisfacción -una observación que por lo demás se comprende-, sólo en tiempo limitado en cuanto queda ligado a la religión y a la creencia en Dios. Pero esta limitación, en realidad no es ninguna limitación; porque Dios mismo es el ser ilimitado, absolutamente satisfecho y separado del alma humana.

(7) Las leyendas del catolicismo -naturalmente sólo las mejores que proceden del alma- son, por decir así, sólo el eco del tono fundamental que predomina en este cuento del Nuevo Testamento. -En consecuencia, podría definirse también el milagro como el humor religioso-. Especialmente el catolicismo ha cultivado este lado humorístico del milagro.

(8) Sumamente característico para el cristianismo -una demostración popular de lo dicho- es el hecho de que sólo el lenguaje de la Biblia valía y vale para la causa y la revelación del Espíritu Divino en el

cristianismo, y no acaso el lenguaje de un Sófoc1es o un Platón; es decir, que sólo tenía valor el lenguaje indeterminado del alma, no el lenguaje del arte y de la filosofía.

(9) Muchos milagros habrán tenido en un principio una base física o fisiológica. Pero aquí se trata del significado religioso y de la génesis del milagro.

CAPÍTULO DÉCIMO QUINTO

El secreto de la resurrección y del nacimiento sobrenatural

La cualidad de la sentimentalidad no solamente vale por los milagros prácticos, donde salta de por sí a la vista, porque se refieren directamente al bienestar y al deseo del individuo humano, sino que vale también por los milagros teóricos o dogmáticos propiamente dichos. Así vale el milagro de la resurrección y del nacimiento sobrenatural.

El hombre, por lo menos en estado de bienestar, tiene el deseo de no morir. Este deseo es en un principo idéntico con el deseo de conservación. Todo lo que vive quiere conservarse, quiere vivir y no morir. Este deseo negativo se transforma, en reflexiones posteriores y en el sentimiento, debido al impulso de la vida, especialmente de la vida social y política, en el deseo positivo, en el deseo hacia una vida, una vida mejor después de la muerte. Pero, unido con este deseo, va también el anhelo hacia la seguridad de esta esperanza. La inteligencia no puede cumplir esta esperanza. Por eso se ha dicho: Todas las pruebas en favor de la inmortalidad son insuficientes y hasta se ha dicho que la inteligencia por sí sola no las puede conocer y mucho menos todavía demostrar. Y con razón: la inteligencia sólo da pruebas

generalmente abstractas y generales; no puede dar la seguridad de mi inmortalidad personal, de la seguridad que es precisamente la que se pide. Peor, para tener semejante seguridad, se precisa una garantía inmediata y sensitiva, una prueba efectiva. Pero esta sólo puede darse por el hecho de que un muerto, de cuya muerte hemos estado convencidos, resurge de la tumba, y además debe ser un muerto que no es indiferente para nosotros, sino que sirva de materia para los demás; de manera que su resurrección sea también el modelo y la garantía de la resurrección de los demás. Por eso. la resurrección de Jesucristo, es el deseo satisfecho del hombre hacia una seguridad inmediata de su inmortalidad personal después de la muerte -la inmortalidad personal como un hecho palpable y no dudoso.

La cuestión de la inmortalidad era para los filósofos paganos una cuestión en que el interés personal sólo era una cuestión secundaria. Tratábase aquí principalmente sólo de la naturaleza del alma, del espíritu, de la vida misma. En la idea de la inmortalidad de la vida no se hallaba de ninguna manera la idea y menos todavía la seguridad de la inmortalidad personal. Por eso los antiguos se expresan sobre este asunto en forma tan indeterminada, contradictoria y dudosa. En cambio los cristianos, animados de la seguridad absoluta, de que sus deseos personales y sentimentales serían cumplidos, es decir, animados de la seguridad de que sus sentimientos serían algo divino y serían verdad y santidad a la vez convirtieron en un hecho inmediato lo que para los antiguos tenía solamente el significado de un problema teórico: y hasta convierten esta cuestión teórica, de por sí libre, en una cosa obligatoria de la conciencia, cuya negación la consideraban idéntica al crimen de *lesa majestad* que es para ellos el ateísmo. Quien niega la resurrección niega a Cristo; pero quien niega a Cristo niega a Dios. De esta manera el cristianismo *espiritual* convertía una cuestión espiritual en una cosa sin espíritu. Para los cristianos, la inmortalidad de la inteligencia y del espíritu era demasiado *abstracta* y *negativa*; a ellos sólo les interesaba la inmortalidad personal y sentimental: pero la garantía de esto sólo se encuentra en la resurrección carnal. La resurrección carnal es el asombro supremo del cristianismo sobre la objetividad y espiritualidad sublime pero, por cierto, abstracta de los antiguos. Por eso también la resurrección no fue comprendida por los paganos.

Pero así como la resurrección es el fin de la sagrada historia -pero una historia que no tiene el significado de una historia sino de la verdad misma-, es un deseo cumplido. así lo es también el principio de la misma, el nacimiento sobrenatural. aunque ésta no se refiera a un interés directamente personal, sino más bien a un sentimiento subjetivo y bastante absurdo.

Cuanto más se aleja el hombre de la naturaleza, cuanto más la subjetibiza, cuanto más sobrenatural o contranatural se hace su modo de pensar, tanto más miedo tiene de la naturaleza, o por lo menos de la causa y de los procesos naturales, que desagradan a su fantasía, que lo afectan como cosas repugnantes (1). El hombre libre y objetivo encuentra también cosas repugnantes en la naturaleza; pero las concibe como una consecuencia natural e inevitable, y vence a ese respecto sus sentimientos como sentimientos puramente subjetivos y no verdaderos. El hombre subjetivo, en cambio, que vive únicamente en sus sentimientos y en la fantasía, se opone a esas cosas con una repugnancia muy pronunciada. Tiene el ojo de aquel infeliz, que

también en la flor más hermosa sólo se fijaba en los pequeños *bichos negros* que se encontraban allí, y amargaba, por esta percepción, el deleite que causa el aspecto de una flor. El hombre subjetivo hace de sus sentimientos el criterio de lo que debe ser. Lo que a él no le gusta, lo que ofende sus sentimientos sobre o contranaturales, no debe existir, y aunque aquello que le place a él, no puede existir sin aquello que le disgusta al hombre subjetivo no pregunta por las leyes fastidiosas de la lógica y la física; sino por su fantasía arbitraria- él rechaza lo que le disgusta y retiene lo que le place. Así, por ejemplo, le gusta la Virgen pura e inmaculada; y también le gusta la Madre, pero sólo le gusta la madre que se ha hecho madre de manera sobrenatural que ya tiene el niño en sus brazos.

De por sí la virginidad es en la esencia íntima de su espíritu y de su fe, el concepto más alto de moralidad, el exponente de sentimientos e imaginaciones sobrenaturales, el sentimiento de honor y de honra personificado frente a la naturaleza común (2). Pero al mismo tiempo, sienta en su alma también el sentimiento natural y comparativo del amor materno. ¿Ahora qué hay que hacer en su angustia, en esta lucha entre el sentimiento natural y el sentimiento sobre o contranatural? Semejante hombre debe unir ambas cosas, comprender la una o la otra. ¡Qué cantidad de estados sentimentales beatos y sobre sensuales se encuentran en esta unión!

Aquí tenemos la llave para resolver la contradicción que se encuentra en el catolicismo, que afirma que tanto el matrimonio como el celíbato, son santos. La contradicción dogmática de la madre virgen o de la virgen madre, se ha realizado aquí como una contradicción práctica. Pero, sin embargo, es esta unión milagrosa que por cierto contradice a la naturaleza y a la inteligencia y en cambio agrada en forma inseparable al sentimiento de la fantasía: en esta unión de la virginidad y maternidad ningún producto del catolicismo se encuentra ya en el papel dudoso que juega el matrímonio en la Biblia, especialmente en la doctrina de San Pablo. La doctrina de la concepción y del nacimiento sobrenatural de Cristo, es una doctrina esencial del cristianismo y una doctrina que expresa su esencia íntima y dogmática, que descansa en el mismo fundamento como todos los demás milagros y artículos de fe. Así como los cristianos se escandalizaban por el hecho de morir -cosa que el filósofo e ínvestigador, como en general el hombre libre de prejuicios, consideran un desenlace natural- y así como los cristianos, además, se escandalizaban por los límites de la naturaleza que para el sentimiento significan barreras, mientras que la inteligencia los considera leyes razonables, y finalmente como los cristianos trataban en consecuencia de suprimir esas restricciones por la fuerza de la acción milagrosa, así tienen que oponerse también al acto de la reproducción, por cuya razón trataban de suprimirlo mediante el poder milagroso. Y del mismo modo que la resurrección, aprovecha también el nacimiento sobrenatural a todos los hombres, es decir, a todos los fieles: pues la concepción de María que no ha sido manchada por el esperma masculino, que es el contagio propiamente dicho del pecado original, puede, en su pureza, purificar la humanidad a los ojos de Dios, a los cuales el proceso natural de reproducción es una abominación, porque el mismo no es otra cosa sino el sentimiento sobrenatural. Hasta los ortodoxos protestantes, tan fríos y tan arbitrarios críticos, consideran la concepción de la Virgen Madre de Dios como un gran misterio de la fe, que tiene un carácter super inteligente, santo, admirable y venerable (3). Pero

para los protestantes que reducían al cristiano sólo a la fe mientras que en la vida lo dejaban ser hombre, tiene este misterio sólo un significado dogmático, no práctico.

No se dejaron quitar por ese misterio sus ganas de casarse. En cambio, los católicos en general, los cristianos antiguos, acondicionales, acríticos, consideraban ese misterio de la fe también como un misterio de la vida, de la moral. La moral católica es cristiana, mística; la moral protestante ya era en un principio racionalista. La moral protestante es y era una mezcla carnal del cristiano con el hombre y naturalmente con el hombre natural, político, social o como se quiera llamarlo en oposición al hombre cristiano -mientras que la moral católica conservaba en su corazón el secreto de la virginidad inmaculada. La moral catolica era la madre dolorosa, la moral protestante, en cambio, la madre casera bien alimentada y madre de muchos hijos. El protestantismo es, en su fuente, una contradicción entre la fe y la verdad- pero por eso mismo se ha convertido en la fuente o por lo menos en la condición de la libertad. Precisamente porque el misterio de la Virgen Madre de Dios sólo tenía valor en la teoría dogmática de los protestantes, no en su vida, decían ellos que uno debería expresarse con mucha cautela y con mucha reserva sobre ese milagro, que no debería hacerse de él ningún objeto de la especulación. Lo que prácticamente se niega, ya no tiene una verdadera importancia para el hombre, es sólo un espectro de la imaginación. Por eso se esconde y se oculta a la inteligencia. Los fantasmas no toleran la luz del día. Igualmente, la creencia religiosa de que también María sea concebida sin pecado original, una creencia que recién se ha formado en los tiempos modernos, pero que ya se encuentra en una carta de San Bernardo, que la rechaza, no es de ninguna manera una *doctrina escolástica bastante rara*, como dice un historiador moderno. Más bien es una consecuencia natural de un ánimo piadoso y agradecido hacia la Madre de Dios. Lo que es un milagro, lo que hace nacer un Dios, debe ser a su vez también un ser de origen milagroso y hasta divino. ¿Cómo podría haber tenido María el honor de ser iluminada por el Espíritu Santo, si no hubiera sido ya purificada de antemano, desde un principio? ¿Acaso podía el Espíritu Santo tomar posesión de un cuerpo mancnado por el pecado original? Si vosotros no encontrais nada de raro en el principio del cristianismo, o sea en el nacimiento milagroso del salvador, entonces no deberéis tampoco encontrar raras las consecuencias sentimentales, ingenuas e infantiles del catolicismo.

Notas

(1) *Si Adán no hubiera pecado, no sabríamos nada de la crueldad de los leones, lobos, osos, etc., y nada en toda la creación habría sido perjudicial al hombre ...; no existirían ni enfermedades, ni ortigas, etc. La frente no tendría arrugas, ni los pies ni ningún otro miembro del cuerpo se sentirían jamás débiles o enfermos. Ahora, después de la caída, sabemos y sentimos todo que la ira de Dios se encuentra en nuestra carne, ya que ella no solamente tiene deseos intensísimos, sino que una vez que se ha satisfecho esos deseos, entonces hasta tenemos repugnancia de lo que hemos anhelado antes. Pero la culpa de todo eso la tiene el pecado original, el cual ha manchado a toda la creación, de manera que yo creo que el sol sería mucho más claro, el agua mucho más limpia y la tierra mucho más rica en plantaciones sin aquel pecado.* Lutero. (T. 1, págs. 322 - 323 - 329 - 337).

(2) *Están tan lejos de cualquier deseo hacia el incesto, que muchos hasta se ruborizan de la unión más casta.* (Minucius Félix: Octavian, cap. 31). El padre Gil era tan extraordinariamente casto, que no conocía a

ninguna mujer ni de vista. Hasta tenía miedo de palparse a sí mismo. El padre Coton tenía un olfato tan fino en este sentido, que al acercarse a una persona que no era casta él sentía un olor insoportable. Bayle. (Dict. Art. Mariana Rem. C.). Pero el principio más supremo y divino de esta delicadeza hiperfísica, es la virgen María, por cuya razón se la llama entre los católicos: *Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria*.

(3) Ver por ejemplo J. D. Winckler, Philolog. Laetant. e., Brunsvigae 1754, p. 247-254.

CAPÍTULO DÉCIMO SEXTO

El misterio del Cristo cristiano o sea del Dios personal

Los dogmas fundamentales del cristianismo son deseos del corazón cumplidos -la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento. Es más cómodo sufrir que actuar; es más cómodo dejarse redimir y librar por otro, que librase a sí mismo; es más cómodo hacer depender su salvación de otra persona. que de la propia fuerza; es más cómodo amar que anhelar, es más cómodo saberse amado de Dios. que amarse a sí mismo con un amor sencillo o natural, innato en todos los seres; es más cómodo reflejarse en los ojos amorosos de otro ser personal, que en el espejo cóncavo del propio yo o en el abismo frío del océano de la naturaleza; es más cómodo, en general, dejarse llevar por sus propios sentimientos, que determinarse por la inteligencia misma cuando esos sentimientos tienen la apariencia como si fueran de otro, aunque en el fondo sean los sentimientos del propio yo. El sentimiento en general es el caso oblicuo del yo en el acusativo. El yo de Fichte es asentimental, porque el acusativo es idéntico al nominativo, porque es un caso indeclinable. Pero el sentimiento es yo determinado por sí mismo; esto como si fuera por otro ser -es el yo que sufre. El sentimiento convierte el activo del hombre en un pasivo, y el pasivo en un activo; lo que piensa es para el sentimiento lo pensado, y lo pensado es aquello que piensa. El sentimiento es de una naturaleza soñadora; por eso no sabe otra cosa más beata, más profunda que el sueño. Pero ¿qué es el sueño? Es la invención de la conciencia despierta. En el sueño, el activo se convierte en el pasivo y el pasivo en el activo. En el sueño, considero mis autodeterminaciones como si fueran determinaciones de afuera, las emociones del sentimiento como si fueran acontecimientos, mis imaginaciones y sensaciones como si fueran seres fuera de mi, y sufro lo que hago. El sueño dobla los rayos de luz débilmente- de ahí su encanto indescriptible. Es el mismo yo, el mismo ser que sueña y que vigila; la diferencia sólo es que cuando estoy despierto, el yo se determina por sí solo, mientras que en el sueño es determinado como si lo fuera por otro ser. Yo me concibo a mí mismo -es una frase asentimental y racional: yo he sido concebido por Dios y sólo me considero como concebido por Dios- es sentimental, es religioso. El sentimiento es el sueño a ojos abiertos; la religión es el sueño de la conciencia despierta; el sueño es la llave de los secretos de la religión. La ley suprema del sentimiento es la unidad inmediata entre la voluntad y el hecho, el deseo y la realidad. Esta ley la cumple el Redentor. Así

como el milagro exterior, en oposición a la actividad moral, completa directamente, en realidad, las necesidades y los deseos físicos del hombre, así satisface el Redentor, el reconciliador, el hombre Dios, en oposición a la actividad moral del hombre natural o racional directamente las necesidades y los deseos intrínsecos morales librando al hombre de la actividad intermediaria. Lo que deseas ya está cumplido. ¿Quieres adquirir la beatitud? La moral es la condición, el medio para llegar a la beatitud. Pero no puedes en verdad: no lo necesitas. Ya está hecho lo que recién querías hacer. Sólo necesitas ser pasivo, sólo necesitas creer, sólo gozar. ¿Quieres hacerte propicio a Dios, calmar su ira y tener paz en tu conciencia? Pero esta paz ya existe; esta paz es el mediador, el hombre Dios -él es tu conciencia calmada, es el cumplimiento de la ley y con ello el cumplimiento de tu propio deseo y anhelo.

Y por eso mismo ya no es la ley, sino el cumplidor de la ley el modelo, la norma y la ley de tu vida. Quien cumple la ley, la destruye. La ley sólo tiene autoridad y validez frente a la ilegalidad. Pero quien cumple la ley perfectamente, le dice a ella: lo que tú quieres, lo quiero yo por mí mismo: y lo que tú mandas, lo confirmo yo por el hecho; mi vida es la ley verdadera y viviente. El cumplidor de la ley se coloca por tanto necesariamente en el lugar de la ley, y en calidad de una nueva ley, de una ley cuyo yugo es suave y dulce. Pues en lugar de la ley que sólo sabe mandar me coloco a mí mismo como ejemplo, como objeto del amor, de la admiración y de la imitación, y de este modo se convierte en el redentor del pecado. La ley no me da la fuerza de cumplir la ley; no es bárbara; solo manda, sin preocuparse de si yo puedo cumplirla y cómo debo cumplirla. Me abandona a mí mismo sin darme consejo ni ayuda. Pero quien me precede con su ejemplo, me ayuda y me da su propia fuerza. La ley no ofrece ninguna resistencia al pecado; pero el ejemplo hace milagros. La ley ha muerto; pero el ejemplo vive, anima y arrastra al hombre sin quererlo. La ley sólo habla a la inteligencia y se opone directamente a los instintos; pero el ejemplo se aprovecha de un instante poderoso y sensitivo el instante de la imitación. El ejemplo afecta el sentimiento y la fantasía. En una palabra, el ejemplo tiene fuerzas mágicas, es decir, sensitivas; pues la fuerza atractiva mágica, es decir, reflexiva, es una propiedad esencial como de toda la materia es en especial de la sensualidad.

Los antiguos decían que si la verdad pudiera hacerse ver, entusiasmaría y atraería a todo el mundo por su belleza. Los cristianos se sentían felices de ver cumplido también este deseo. Los paganos tenían una ley no escrita, los judíos una ley escrita, los cristianos un ejemplo, un modelo, una ley visible, personalmente viviente, una ley hecha carne, una ley humana. De ahí la alegría, especialmente de los primeros cristianos -de ahí la gloria del cristianismo de que sólo en él se encuentra la fuerza y que sólo él puede dar la fuerza de resistir al pecado. Y esta gloria no la vamos a discutir, por lo menos aquí. Sólo debo observar que las fuerzas del ejemplo de virtud no es tanto la fuerza de la virtud, sino más bien la fuerza del ejemplo en general; es como el poder de la música religiosa, no es el poder de la religión, sino el poder de la música (1); por lo tanto el modelo de la virtud puede producir actos virtuosos, pero no puede por ello producir también ánimos emotivos virtuosos. Pero este sentido sencillo y verdadero del poder redentor y reconciliador del ejemplo, en oposición a la fuerza de la ley, a cuyo ejemplo atribuimos la diferencia entre la ley y Cristo, no expresa de ninguna manera el significado de la religión, de la redención y reconciliación cristianas. En ésta más bien todo gira alrededor de la fuerza personal

de aquel maravilloso ser intermediario, que no era solamente Dios u hombre, sino que a la vez era un hombre que era Dios y un Dios que a la vez era hombre y que por tanto sólo puede concebirse en relación con el significado del milagro. En este significado el Redentor maravilloso no es otra cosa sino el deseo completo del sentimiento, ser libre de las leyes de la moral, es decir, de las condiciones a que la virtud está ligada en su camino natural; el deseo cumplido de ser redimido de los males morales y esto instantáneamente, inmediatamente, como por un encanto, es decir de una manera absolutamente subjetiva y sensitiva. *La palabra de Dios*, dice por ejemplo Lutero, *ejecuta todas las cosas rapidísimamente, trae el perdón de los pecados y te da la vida eterna, y no te cuesta más trabajo sino que tú escuches la palabra y que creas en él cuando lo has escuchado. Si la crees, la tendrás sin ningún esfuerzo. ni gasto. ni demora. ni dificultad* (2). Pero el escuchar la palabra de Dios, cuya consecuencia es la fe, es un *don de Dios*. Luego, la fe no es otra cosa sino un milagro psicológico, un milagro de Dios y del hombre, así como Lutero mismo lo confiesa. Pero libre del pecado, o más bien de la conciencia de sí mismo, se hace el hombre recién por la fe -la moral depende de la fe, las virtudes de los paganos sólo son vicios brillantes- vale decir, que el hombre se hace moralmente libre y bueno sólo por el milagro. Que el poder de hacer milagros es idéntico con el concepto del ser intermediario, se ha demostrado históricamente por el hecho de que los milagros del Antiguo Testamento, la legislación, la providencia, en una palabra todas las determinaciones que constituyen la esencia de la religión, ya por los mismos judíos posteriores, fueron atribuídos a la sabiduría divina, al *Logos*. Pero este *Logos*, según Philo, se encuentra todavía en el aire, entre el cielo y la tierra, tan pronto como un ser solamente imaginado, tan pronto como una realidad, es decir, Philo oscila entre la filosofía y la religión, entre el Dios metafísico y abstracto y el Dios real y religioso propiamente dicho. Recién en el cristianismo se afirmó y se encarnó este *Logos*, haciéndose del ser imaginado un ser real, es decir, la religión se concentró ahora exclusivamente al ser, al objeto, que es el fundamento de su naturaleza esencial. El *Logos* es el ser personificado de la religión. Por eSo, si Dios fue determinado como la esencia del sentimiento, cobra esto recién en el *Logos* su verdad perfecta.

Dios, como Dios, es el sentimiento todavía cerrado y oculto; recién Cristo es el sentimiento o el corazón abierto y objetivado. Recién en Cristo el sentimiento es completamente seguro de sí mismo, fuera de cualquier duda con respecto a la veracidad y divinidad de su propia esencia; pues Cristo no deniega nada al sentimiento, cumple todos sus anhelos. En Dios, el sentimiento todavía silencia lo que pasa a su corazón, sólo gime; pero en Cristo se exterioriza completamente; no retiene nada para mí. El suspiro es el anhelo todavía temido; se expresa más bien por medio de la queja de que no existe aquello que él desea, pero no dice abierta y claramente lo que quiere; en el suspiro, el sentimiento duda todavía de la validez justiciera de sus deseos. Pero en Cristo ha desaparecido toda angustia del alma; es el suspiro que, debido al cumplimiento, se ha transformado en la canción de victoria, es la certeza jubilosa del sentimiento de la verdad y realidad de sus deseos ocultos en Dios, es la victoria real sobre la muerte, sobre toda la fuerza del mundo y de la naturaleza, es la resurrección ya no esperada sino realizada; es el corazón que está libre de todas las barreras apremiantes, de todos los sufrimientos, es el sentimiento beato, la divinidad visible (3).

Ver a Dios. Este es el deseo más alto, el triunfo supremo del corazón. Cristo es este deseo completo, este triunfo. Dios solamente imaginado, solamente como ser creado para la mente, vale decir, Dios como Dios, es solamente un ser alejado, y la relación con él es una relación abstracta igual que la relación amistosa que podemos tener con un hombre que personalmente no conocemos y que se encuentra a una distancia muy grande. Por más grandes que sean sus obras, y las pruebas de amor que nos da para objetivarnos su ser, siempre queda sin embargo un claro no llenado, y el corazón no está satisfecho; deseamos verlo. Mientras que no conocemos un ser cara a cara, siempre quedamos en duda sobre si existe y si es así como nosotros lo imaginamos. Recién viéndolo tendremos la seguridad y la tranquilidad completa. Cristo es el Dios personalmente conocido; por eso tenemos en Cristo la seguridad de que existe Dios y de que es así como el sentimiento lo quiere y como desea que sea, Dios, como objeto de la oración es, por cierto, un ser humano, porque participa en la miseria humana, porque escucha nuestros deseos humanos; pero no es todavía como hombre real, un objeto de la conciencia religiosa. Recién en Cristo se cumple por eso el último deseo de la religión, se disuelve el secreto del sentimiento religioso, pero se disuelve en el lenguaje figurado propio de la religión, pues lo que Dios es en esencia, ha llegado a nosotros representado en Cristo. A este respecto puede llamarse a la religión cristiana, con razón, la religión absoluta y perfecta. Pues el objeto de la religión es que Dios, que de por sí no es otra cosa sino la esencia del hombre, sea también realizado como tal, sea como hombre un objeto para la conciencia. Y esto lo ha conseguido la religión cristiana en la encarnación de Dios, que no es de ninguna manera un acto transitorio; pues Cristo, aún después de su ascención al cielo queda hombre, hombre de corazón y hombre de figura, sólo que su cuerpo ya no es un cuerpo terrenal, un cuerpo sujeto al sufrimiento.

Las encarnaciones de Dios, entre los orientales como especialmente entre los hindúes, no tienen un significado tan intenso como la encarnación cristiana de Dios. Y precisamente porque se han producido a menudo, se hacen indiferentes y pierden su valor. La naturaleza humana de Dios es su personalidad; Dios es un ser personal, es decir: Dios es un ser humano, Dios es hombre. La personalidad es una idea que sólo tiene realidad como hombre real (4). El objeto, que sirve de base para todas las encarnaciones de Dios, se logra por eso infinitamente mejor por una sola encarnación, por una personalidad. Donde Dios aparece sucesivamente en varias personas, desaparece esta personalidad. Pero se trata precisamente de tener una personalidad permanente, una personalidad exclusiva. Donde hay muchas encarnaciones, allí hay lugar para innumerab1es otras: la fantasía no está limitada; y además, las encarnaciones ya realizadas pasan a la categoría de las solamente posibles o imaginables, a la categoría de fantasía o de simples apariciones. Y donde se cree exclusivamente en una sola personalidad como encarnación de la divinidad, se impone ésta en seguida con la fuerza de una personalidad histórica, la fantasía se destruye, la libertad de imaginarse todavía otras encarnaciones se rechaza. Esta única personalidad me impone la fe en su realidad. Pues el carácter de la personalidad real es la exclusividad -el principio de la diferencia de que, como dice Leibniz, ninguna cosa que existe se parece perfectamente a otra. El tono, la manera con que se habla de aquella personalidad única, hace una impresión tal sobre el sentimiento que éste se lo imagina directamente como una personalidad real, haciendo de un objeto de fantasía un objeto de la opinión general histórica. El anhelo es la necesidad del sentimiento, y

el sentimiento anhela un Dios personal. Pero este anhelo hacia la personalidad de Dios, sólo es un anhelo verdadero, serio y profundo si es el anhelo hacia una sola personalidad, si se contenta con ésta única. Con la pluralidad de personas, desaparece la verdad de la necesidad, se convierte la personalidad en un artículo de lujo de la fantasía. Pero lo que tiene en su favor la fuerza de la necesidad, influye también sobre el hombre con la fuerza de la realidad. Lo que especialmente para el sentimiento, es algo necesario, le es inmediatamente también algo real. El anhelo dice: debe haber un Dios personal, es decir, no pide un ser: el sentimiento satisfecho dice: existe. La garantía de su existencia está, para el sentimiento, en la necesidad de su existencia -en la necesidad de ser satisfecho-, en el poder de la necesidad. La necesidad no conoce ley fuera de ella misma; la necesidad vence todo. Pero el sentimiento no conoce otra necesidad sino la propia, su propio anhelo: le repugna la necesidad de la naturaleza, la necesidad de la inteligencia. Por tanto, es necesario para el sentimiento un Dios subjetivo, sensitivo y personal; pero necesaria es una sola personalidad y ésta debe ser necesariamente una personalidad real e histórica. Sólo en la unidad de la personalidad el sentimiento se satisface y se recoge: la pluralidad dispersa.

Pero así como la verdad de la personalidad es la unidad y la verdad de la unidad la realidad; así es la verdad de la personalidad real la sangre. La última prueba, especialmente recalcada por el autor del cuarto Evangelio, de que la persona visible de Dios no ha sido ningún fantasma, ninguna ilusión, sino un hombre real, consiste en que ha salido sangre de su costado en la cruz. Donde el Dios personal es una verdadera necesidad del corazón, allí debe sufrir él mismo necesidad. Sólo en el sufrimiento está la seguridad de su realidad, sólo en la impresión y fuerza esencial de la encarnación. Ver a Dios no le basta al corazón: los ojos no dan todavía una garantía suficiente. La verdad de la representación, visual, afirma solamente el sentimiento. Pero como el sentimiento es subjetivo, así es también la posibilidad de ser palpado, de ser tocado y de ser afectado por el sufrimiento, el último argumento de la realidad; por eso la pasión de Cristo es suprema seguridad, el más alto placer, el más sublime consuelo del sentimiento; pues sólo en la sangre de Cristo se ha saciado la sed de un Dios personal, humano, compasivo y sensitivo.

Por eso creemos un error muy perjudicial que, por el hecho de que Cristo, según su humanidad haya perdido la majestad divina, se haya quitado a los cristianos el consuelo extremo que tienen en la promesa de que el rey y sacerdote supremo irían a estar presentes y vivir entre ellos, porque no es solamente un Dios que envía contra nosotros, los pobres pecadores, un fuego destructor, sino que es también el hombre que ha hablado con los hombres, que ha probado toda clase de aflicciones en su figura humana adoptada, que por eso también con nosotros, como con hombres y hermanos, puede tener compasión, y quien quiere estar con nosotros en nuestras necesidades, también según aquella naturaleza según la cual es nuestro hermano y nosotros carne de su carne (5).

Es superficial decir que el cristianismo no es la religión de un solo Dios personal, sino de tres personalidades. Por cierto, estas tres personalidades tienen existencia en la dogmática; pero también aquí la existencia del Espíritu Santo sólo es un dictamen arbitrario que ya es refutado por las determinaciones impersonales que, por ejemplo, como aquella que el Espíritu Santo sea el don, el don del Padre y del Hijo es

ampliamente refutado (6). Ya la manera como el Espíritu Santo procede es un pronóstico desfavorable para su personalidad, porque se produce un ser personal sólo por la generación, pero no por una emanación indeterminada o por una inspiración. Y el mismo Padre que representa el concepto riguroso de la divinidad, sólo es un ser personal según la imaginación y la aseveración, pero no según sus determinaciones: es un concepto abstracto, un ser solamente imaginado. La personalidad plástica sólo es Cristo, pero a la personalidad sólo pertenece la figura, la figura es la realidad de la personalidad. Sólo Cristo es el Dios personal -él es el Dios verdadero y real de los cristianos, cosa que no puede repetirse lo suficiente- (7). En él sólo se concentra la religión cristiana y la esencia de la religión en general. Sólo él satisface el anhelo hacia el Dios personal; sólo él es una existencia que corresponde a la esencia del sentimiento; sólo en él se colman todas las alegrías de la fantasía y todos los sufrimientos del sentimiento; sólo en él se agota el sentimiento y se agota la fantasía. Cristo es la unidad del sentimiento y de la fantasía.

Por eso se distingue el cristianismo de todas las demás religiones; porque en éstas se separan el corazón y la fantasía, mientras que en el cristianismo coinciden. La fantasía ya no vaga, por todos lados, abandonada a sí misma; ella sigue ahora las indicaciones de su corazón; describe ahora un círculo, cuyo centro es el sentimiento. La fantasía es limitada aquí por las necesidades del corazón, cumple solamente los deseos del sentimiento, se refiere solamente a lo único que hace falta; en una palabra: ella tiene, por lo menos en general, una tendencia práctica y concreta, pero no una tendencia vaga y solamente poética. Los milagros del cristianismo, concebidos en el seno del sentimiento doliente y necesitado, y no productos de una actividad libre, nos trasladan inmediatamente al suelo del fondo común y real; influyen sobre el hombre sensitivo con una fuerza irresistible, porque tienen a su favor la necesidad del sentimiento. En una palabra, el poder de la fantasía es aquí a la vez el poder del corazón, la fantasía sólo es el corazón victorioso y triunfante. En los orientales, en los griegos, la fantasía gozaba, sin preocuparse de la necesidad del corazón, en la abundancia de lujo y de la gloria terrenal; en el cristianismo, la fantasía bajó del palacio de los dioses hacia la humilde morada de los pobres, donde sólo reina la necesidad; se humillaba bajo la dominación del corazón. Pero cuanto más se limitaba exteriormente, tanto más aumentaba en fuerza. Debido a la necesidad del corazón, fracasó la gloria de los dioses olímpicos; pero en forma omnipotente obra la fantasía en unión con el corazón, y esta unión de la libertad de la fantasía con la necesidad del corazón, es Cristo. Todas las cosas están sujetas a Cristo. El es el rey del mundo que hace de él lo que quiere; pero este dominio ilimitado sobre la naturaleza, es a su vez sujetado al poder del corazón: Cristo impone silencio a la naturaleza bulliciosa, pero sólo para escuchar los gemidos y los suspiros de los que sufren.

Notas

(1) Interesante en este sentido es la confesión de Agustín. (Confes. Lib. X, c. 33).

(2) T. XVI, pág. 490.

(3) *Dado que Dios nos ha dado su hijo, nos ha dado todo con él: diablo, pecado, muerte, infierno, cielo, vida; todo, todo debe ser nuestro, porque el hijo, como un regalo, es nuestro y él se encuentra todo lo demás*. Lutero. (T. XV, pág. 311), *La mejor parte de la resurrección ya se ha realizado; Cristo, la cabeza de toda la cristiandad, ha pasado por la muerte y ha sido resucitado de entre los muertos. Además, la parte más noble mía, o sea mi alma, ha pasado también por la muerte y se encuentra en Cristo en un ser celestial. Luego, ¿qué puede perjudicarme la tumba o la muerte?* (T. XVI, pág. 235). *Un hombre cristiano tiene el mismo poder que Cristo, está en unión con él y en poder de todas sus riquezas*. (T. XIII, pág. 648). *Quien sigue a Cristo tiene tanto como él*. (T. XVI, pág. 574).

(4) De ahí resulta la falta de verdad y la vanidad de la especulación moderna sobre la personalidad de Dios. Si vosotros no os avergonzáis de un Dios personal, tampoco debéis avergonzaros de un Dios carnal. Una personalidad abstracta, una personalidad sin carne y sangre, es un mero espectro.

(5) Libro de Concordias. Explicación. Articulo 8.

(6) Ya Fausto Socinus ha demostrado esto en una forma inmejorable. Ver su defensa, Defens. Animad. en Assert. Theol. Call. Posnan. de trino et uno Deo, Irenopoli 1656, c. II.

(7) Léase a este respecto, especialmente los escritos de los ortodoxos cristianos contra los heterodoxos, por ejemplo, contra los socinianos. Nuevos teólogos declaran, como se sabe, también esta debilidad de Cristo que se ha formado en la Iglesia, por antibíblica; sin embargo, es el principio característico del cristianismo, y aunque no esté así en la Biblia como está en el dogma, es, sin embargo, la consecuencia necesaria de la Biblia. ¿Qué otra cosa que Dios puede ser un individuo que tiene la plenitud verdadera de la divinidad, que es omnisapiente (Joh. 16, 30) y omnipotente (resucita a los muertos, hace milagros), que precede a todas las cosas y a todos los seres según el tiempo y el rango, que tiene la vida en sí (aunque como una vida dada a él) al igual que el padre tiene la vida en sí? *Cristo es, según la voluntad, uno con el Padre*; pero la unidad de la voluntad proporciona la unidad de la esencia. *Cristo es el enviado como el representante de Dios*; pero Dios sólo puede ser representado por un ser divino. Sólo puede elegir como representante o enviado a una persona que tenga propiedades iguales o semejantes que las que encuentro en mí, de lo contrario me rebaja.

CAPÍTULO DÉCIMO SÉPTIMO

La diferencia entre el cristianismo y el paganismo

Cristo es la omnipotencia de la subjetividad, el corazón redimido de todas las cadenas y leyes de la naturaleza; es el sentimiento concentrado en sí mismo con la exclusión del mundo; es el cumplimiento de todos los deseos del corazón; es la ascención celestial de la fantasía; es la resurrección del corazón. Por eso, Cristo es la diferencia entre el cristianismo y el paganismo.

En el cristianismo se concentraba el hombre solamente a sí mismo, se desligaba de la conexión con el mundo entero, se convertía en un factor satisfecho de sí mismo, en un ser absoluto sobre y extranatural. Pero precisamente por el hecho de que ya no se contemplaba como un ser que pertenecía al mundo y por el hecho de que rompió su relación con este mundo, se sentía como un ser limitado -porque la barrera de la subjetividad es precisamente el mundo, la objetividad- y ya no tenía ningún motivo para dudar de la verdad y de la validez de sus deseos y sentimientos subjetivos. En cambio, los paganos, recogidos en sí mismos, no ocultándose de la naturaleza,

limitaban su subjetividad por la contemplación del mundo. Por más que los antiguos celebraran la gloria de la inteligencia y de la razón, eran, sin embargo, tan liberales y objetivos como para dejar vivir también lo contrario del espíritu o sea la materia, y de dejarla vivir eternamente, tanto en la teoría, como en la práctica. Los cristianos, en cambio, demostraban su intolerancia práctica y teórica también por el hecho de que creían en la destrucción del mundo, por ser esto lo contrario de la sujetividad (1). Los antiguos eran libres de sí mismos; pero su libertad era la libertad de la indiferencia hacia sí mismos; los cristianos eran libres de la naturaleza, pero su libertad no era la libertad de la razón, la libertad verdadera -la libertad verdadera es aquella que se limita por el concepto que tiene el mundo o sea por la naturaleza-, sino que era una libertad del sentimiento y de la fantasía, la libertad del milagro. A los antiguos les encantaba el cosmos de tal manera, que se olvidaban de sí mismos contemplándolo, creían ser una nada frente a él; los cristianos despreciaron el mundo, pensando: ¿qué es la criatura en comparación con el Creador? ¿Qué son el sol, la luna y la tierra en comparación con el alma humana? El mundo perece; pero el hombre es eterno. Cuando los cristianos desligaban al hombre de la comunidad con la naturaleza, creyendo por eso mismo en el extremo de una figura noble, que ya designaba a la remota comparación del hombre con el animal, como una lección atea de la dignidad humana, los paganos cayeron en el otro extremo, en la vileza que destruye la diferencia entre el animal y el hombre y, como lo hizo, por ejemplo, Celso, el adversario del cristianismo, que llega hasta rebajar al hombre considerándolo más bajo que los animales (2).

Los paganos contemplaban al hombre no solamente en relación con el universo; pues ellos consideraban al individuo sólo en relación con otros hombres, en relación con una comunidad. Ellos distinguían, por lo menos como filósofos, abstractamente, el individuo de su especie, el individuo como parte de todo el género humano, subordinándolo a ese conjunto. Los hombres perecen, pero la humanidad permanece, dice un filósofo pagano. ¿Cómo quieres lamentar la pérdida de tu hijo?, escribe Sulpicio a Cicerón. *Grandes ciudades e imperios de fama mundial han perecido, ¿y tú te portas así por la muerte de un homúnculo, de un hombrecito? ¿Dónde queda tu filosofía?* El concepto del hombre como individuo, era para los antiguos un concepto derivado, deducido del concepto de la especie o de la comunidad. Aunque ellos apreciaban mucho la especie, las cualidades de la humanidad, y la inteligencia, al individuo lo despreciaban. En cambio, el cristianismo se despreocupa de la especie fijándose únicamente en el individuo. El cristianismo (no el cristianismo de hoy, que está penetrado por la cultura pagana y sólo, ha retenido el nombre y algunas sentencias generales del cristianismo y es lo contrario directo del paganismo), sólo se concibe verdaderamente y sin ser disfigurado por la interpretación especulativa y arbitraria, si se le considera como punto contrario del paganismo. Es verdad en cuanto su contrario es erróneo; pero es erróneo en cuanto su contrario es verdad. Los antiguos sacrificaban el individuo a la especie; los cristianos, la especie al individuo, O sea: el paganismo consideraba y contemplaba al individuo sólo como una parte en oposición a toda la especie; en cambio el cristianismo sólo lo contempla en unidad inmediata y no diferenciada con la especie (3). Para el cristianismo, el individuo era el objeto de la providencia inmediata, es decir, un objeto inmediato de la esencia divina. Los paganos creían en una providencia del individuo sólo a raíz de la especie, de la ley, del orden universal; luego, creían solamente en una providencia mediata y

natural no milagrosa, pero los cristianos rechazaron la mediación y se pusieron en contacto directo con el ser general que abarca y que lo prevé todo; vale decir, ellos identificaban directamente el ser especial con el ser general.

Pero el concepto de la divinidad coincide con el concepto de la humanidad. Todas las determinaciones divinas, todas las determinaciones que hacen de Dios un Dios, son determinaciones de la especie -determinaciones que son limitadas en el individuo; pero cuyas limitaciones son suprimidas en la esencia de la especie y hasta en su existencia- en cuanto aquella tiene la existencia que le corresponde sólo en todos los hombres en conjunto. Mi sabiduría, mi voluntad son limitadas; pero mi límite no es el límite de los demás, menos aún de la humanidad; lo que a mí me cuesta, es fácil para el otro; lo que para un tiempo es imposible, inconcebible, es posible y concebible al tiempo venidero. Mi vida está ligada a un tiempo limitado, no así la vida de la humanidad. La historia de la humanidad no consiste en otra cosa sino en una destrucción contínua de límites, que en un tiempo determinado se consideraban como límites de la humanidad y por eso como límites absolutos e invencibles. Pero el futuro siempre revela que los pretendidos límites del espacio, sólo eran límites de los individuos. La historia de las ciencias, especialmente de la filosofía y de las ciencias naturales, nos ofrece para ello las pruebas más interesantes. Sería sumamente interesante e instructivo escribir una historia de las ciencias solamente desde este punto de vista, para demostrar la sinrazón del individuo que cree poder limitar su especie. Luego, la especie es ilimitada y sólo el individuo es limitado (4). Pero la sensación del límite es penosa. De esta sensación se libra el individuo contemplando el ser perfecto; en esta contemplación posee todo lo que le falta. Dios no es otra cosa entre los cristianos que la contemplación de la unidad inmediata que reina entre la especie y el individuo, el ser general y especial. Dios es el concepto de la especie como ser general, como contenido de todas las perfecciones y de todas las propiedades libradas de los límites del individuo, ya sean verdaderos, ya sean supuestos.

A su vez, es igualmente un ser individual y particular. La esencia y la existencia son idénticas en Dios; esto no quiere decir otra cosa sino que Dios es el concepto de la especie y la esencia de la especie, pero a la vez como existencia y como ser particular. La idea suprema, desde el punto de vista de la religión o de la teología es: Dios no ama, Dios es el amor; Dios no vive, Dios es la vida; no es justo, sino que es la misma justicia; no es una persona, sino la personalidad misma -es la especie, es la idea como algo directamente real.

Precisamente por esa unidad inmediata de la especie y la individualidad, esa concentración de todos los objetos generales y esencias en un ser personal. Dios es un objeto perfectamente sensitivo que encanta a la fantasía; mientras que la idea de la humanidad es asentimental, porque la humanidad se nos présenta como una idea mientras que lo real lo forman, en oposición a aquella idea, los innumerables individuos de los cuales cada uno es limitado. En cambio, en Dios se satisface directamente el sentimiento, porque así todo está comprendido en uno, todo es de una vez, es decir, porque aquí la especie es directamente existencia y ser particular. Dios es el amor, la verdad, la belleza, la sabiduría, el ser perfecto y general, pero en forma de un ser particular, es la infinita comprensión de la especie en calidad de un

contenido compendiario. Pero Dios es la propia esencia del hombre -luego los cristianos se distinguían de los paganos por el hecho de que identificaban al individuo directamente con la especie, porque para ellos el individuo tiene el significado de la especie, porque el individuo vale por si sólo como la existencia perfecta de la especie, y porque deifican al individuo humano, haciendo de él el ser absoluto.

Especialmente característica es la diferencia entre el cristianismo y el paganismo con respecto a la relación que hay entre el individuo y la inteligencia, la razón. Los cristianos individualizaban la inteligencia, los paganos hicieron de la misma un ser universal. Para los paganos, la razón, la inteligencia, era la esencia del hombre; para los cristianos sólo es una parte de ellos. Por eso, para los paganos sólo la inteligencia era la especie; en cambio, para los cristianos es el individuo inmortal, es decir, divino. De ahí resulta la diferencia ulterior entre la filosofía pagana y la cristiana.

La expresión más inequívoca, el símbolo caracteristico de esta unidad inmediata entre la especie y el individuo en el cristianismo, es Cristo, el Dios verdadero de los cristianos. Cristo es el modelo, el concepto existente de la humanidad, el contenido de todas las perfecciones morales y divinas, con exclusión de todo cuanto sea negativo e imperfecto; es un hombre puro celestial e inmaculado, es el hombre de la especie, es el *Adán Kadmo*, pero no contemplado como la totalidad de la especie, de la humanidad; sino directamente como un individuo, como una persona única. Cristo, es decir, el Cristo cristiano y religioso, no es por lo tanto el centro, sino el final de la historia. Esto se deduce del concepto tanto como de la historia. Los cristianos esperaban el fin del mundo, de la historia. Cristo mismo profetiza en la Biblia, a pesar de todas las mentiras y sofismas de nuestros exégetas, claramente el cercano fin del mundo. La historia sólo descansa en la diferencia entre el individuo y la especie. Donde termina esta diferencia termina la historia, se pierde la inteligencia, el sentido de la historia. Para el hombre ya no queda otra cosa sino la contemplación y la apropiación de ese ideal hecho realidad y la vana obsesión de divulgar la prédica de que Dios ha aparecido y que el fin del mundo ha llegado.

Y porque la unidad inmediata entre la especie y el individuo pasa los límites de la inteligencia y de la naturaleza, por eso mismo era completamente natural y necesario, declarar ese individuo universal e ideal un ser celestial y sobrenatural. Por eso sería un error deducir de la inteligencia la unidad inmediata entre la especie y el individuo; pues sólo es la fantasía que produce esta unidad, la fantasía para la cual nada es imposible -la misma fantasía que también ha sido la creadora del milagro; pues el milagro máximo es el individuo, que como individuo es a la vez la idea, la especie, la humanidad en la abundancia de su perfección e infinidad. Por eso sería también un error aceptar por un lado al Cristo bíblico o dogmático y rechazar por el otro los milagros. Si tú aceptas el principio, ¿cómo quieres negar sus consecuencias necesarias?

La ausencia entera del concepto de la especie en el cristianismo, la documenta especialmente su doctrina característica de la pecaminosidad general de los hombres. Pues la base de esta doctrina es que el individuo no debe ser individuo, una exigencia que a su vez tiene por fundamento la suposición de que cada individuo es

un ser perfecto y la representación o existencia completa de la especie. Falta aquí enteramente el concepto, la conciencia que el tú precisa para la perfección ideal del yo, que los hombres recién son hombres cuando están juntos; que los hombres sólo juntos son lo que son y son así como son o sea así como el hombre debe ser y puede ser. Todos los hombres son pecadores. Convenido; pero no todos pecan de la misma manera. Hay una grande y hasta esencial diferencia entre ellos con respecto a eso. El uno tiene una inclinación hacia la mentira (5), pero el otro no: daría su vida no por faltar a su palabra o mentir; el tercero tiene una inclinación hacia la bebida, el cuarto hacia la vida sexual y el quinto no tiene ninguna de estas inclinaciones, ya sea debido a la gracia de la naturaleza, ya sea debido a la energía de su carácter. Luego, los hombres se completan tanto en lo moral como en lo físico e intelectual; de manera que son en total así como deben ser representando en su totalidad al hombre perfecto.

Por eso el trato enmienda al hombre y lo eleva; sin quererlo, sin imaginarlo, el hombre es muy diferente en su trato con los demás hombres de lo que es cuando está solo. Especialmente el amor, el amor sexual hace verdaderos milagros. El hombre y la mujer se enmiendan y se completan el uno al otro para representar recién, así unidos, a la especie o sea al hombre perfecto (6). Sin la especie, el amor es imposible. El amor no es otra cosa que el sentimiento consciente de la especie dentro de la diferencia sexual. En el amor reside la verdad de la especie, que de lo contrario sólo sería un objeto del razonamiento, un objeto del pensamiento; es una cuestión del sentimiento, una verdad del sentimiento; pues en el amor expresa el hombre la insuficiencia de su individualidad, exige la existencia de otro ser como necesidad para su corazón, considera a ese otro ser como su propio, declara que sólo su vida ligada con él por el amor, es una vida verdadera, una vida que corresponde al concepto del hombre, es decir, a la especie. El individuo es defectuoso, imperfecto, débil y exigente; por el amor es fuerte, perfecto, se satisface, no necesita de nada, es infinito, porque en el amor el sentimiento de la individualidad es el sentimiento de la perfección de la especie. Pero, así como el amor, obra también la amistad; por lo menos donde es verdadera y sincera, donde es una religión, así como era entre los antiguos. Los humanos se completan; la amistad es un medio de la virtud y más aún: es la virtud misma, pero una virtud común. Sólo entre los fuertes puede haber amistad, como decían los antiguos. Pero no puede haber una igualdad perfecta, sino que debe más bien haber diferencia: porque la amistad se funda en el instinto de completarse. El amigo se da a sí mismo, mediante el otro amigo, lo que él mismo no tiene. La amistad expía, mediante las virtudes del uno, las faltas del otro. El amigo justifica al amigo ante Dios. Por más defectuoso que sea un hombre para sí mismo, sin embargo demuestra tener un buen fondo por el hecho de que tiene por amigos a hombres capaces. Aunque yo mismo no pueda ser perfecto, sin embargo amo en los demás la virtud, la perfección. Por eso mismo, si Dios quiere responsabilizarme de mis pecados, debilidades y faltas, intercala como intercesores, como personas intermediarias, las virtudes de mis amigos. ¡Cuán bárbaro, cuán irrazonable sería aquel Dios que me condenara por los pecados que he cometido, pero que yo mismo condeno por amor a mis amigos, que eran libres de estos pecados!

Ahora bien: si la amistad, si el amor, convierten a seres de por sí imperfectos en un conjunto por lo menos relativamente perfecto, ¡cuanto más desaparecen los pecados

y las faltas de cada uno de los hombres en la misma especie, que sólo tiene una existencia adecuada en la totalidad de la humanidad (7) y que por eso mismo sólo puede ser un objeto de la razón! Por eso, el lamento sobre el pecado sólo es posible alli donde el individuo humano, en su individualidad, se considera un ser perfecto y absoluto, que no necesita de otro ser para realizar la especie del hombre perfecto: donde en lugar de la conciencia de la especie, se ha colocado la conciencia exclusiva del individuo; donde el individuo no se considera como una parte de la humanidad, donde no se diferencia de la especie, y donde por eso mismo considera a sus propios pecados, sus deficiencias, sus debilidades, pecados de lá generalidad, pecados, deficiencias y debilidades de la humanidad misma. Pero, sin embargo, el hombre no puede perder la conciencia de la especie; pues su conciencia está ligada esencialmente a la conciencia del otro. Por eso, donde el objeto del hombre no es la especie como especie, allí la especie será este objeto como Dios. La falta del concepto de la especie, la completa mediante el concepto de Dios como de un ser que es libre de las limitaciones y defectos que pesan sobre el individuo y según su opinión, porque el individuo se identifica con la especie, también sobre la especie misma. Pero este ser ilimitado, libre de los límites del individuo, no es precisamente ninguna otra cosa sino la especie que manifiesta la infinidad de su esencia por el hecho de que se realiza en un número ilimitado de individuos diferentes. Si todos los hombres fuesen absolutamente iguales, no habría ninguna diferencia entre la especie y el individuo. Pero en tal caso sería la existencia de muchos hombres un mero lujo, pues uno solo bastaría suficientemente para lograr el fin de la especie. Todos en conjunto tendrían en aquel ser único, que gozara la felicidad de la existencia, su representante satisfactorio.

En efecto, la esencia del hombre es una sola; pero esta esencia es infinita; su existencia verdadera es, por ende, una variedad infinita que se completa para manifestar la riqueza de lá ciencia. La unidad en la esencia es una variedad en la existencia. Entre yo y el otro, el otro es el representante de la especie, aunque sea uno solo, pues sustituye para mí la necesidad de muchos otros, tiene para mí un significado universal y es el diputado de la humanidad quien habla en su nombre, a mí el solitario, por cuya razón sólo tengo una vida humana, una vida de comunidad, cuando estoy ligado con una sola -tiene lugar por lo tanto la diferencia esencial y cualitativa. El otro es mi tú- aunque esto valga mutuamente -mi otro yo, el hombre objetivado para mí, mi interior manifiesto, el ojo que se ve a sí mismo. Recién en el otro tengo la conciencia de la humanidad; recién por medio de él siento que soy ese hombre; en el amor hacia él me doy cuenta de que él me pertenece a mí y yo a él, que los dos no podemos existir el uno sin el otro, que sólo la comunidad hace la humanidad. Pero de la misma manera encuentro también una diferencia moral, colectiva y crítica entre el yo y el tú. El otro es para mí, una conciencia objetivada: me reprocha mis faltas, aunque no me las diga expresamente; es mi poder personal. La conciencia de la ley moral, del derecho, de la decencia, de la misma verdad, sólo está ligada a la conciencia del otro. Es verdad aquello en que el otro coincide conmigo -la coincidencia es la primera característica de la verdad, pero sólo porque la especie es la última medida de la verdad. Todo lo que yo pienso sólo de acuerdo a mi individualidad, no liga al otro, puede ser pensado de diferente manera, es una opinión casual y subjetiva. Pero lo que pienso de acuerdo a la medida de la especie, lo pienso sólo como el hombre en general puede pensar siempre, y lo que en

consecuencia cada uno debe pensar, si es que quiere pensar normal, legal y conscientemente. Verdad es aquello que coincide con la esencia de la especie, error lo que la contradice. Otra ley de la verdad no existe. Pero el otro hombre es, frente a mí. el representante de la especie, el representante de los demás, y su juicio puede valerme más que el juicio de una muchedumbre innumerable. *Aunque el charlatán tenga qn auditorio numeroso como la arena del mar -la arena es arena, pero la perla es mía y esta perla eras tú, mi amigo*. Por eso el aplauso de los demás es para mí la característica de la legalidad, de la universalidad, de la verdad de mis ideas. Eso no puede desligarme de mí mismo, de modo que pueda juzgarme enteramente libre y sin intereses; pero el otro tiene un juicio imparcial, por él corrijo, completo y amplío mi propio juicio, mi propio gusto, mi propio conocimiento. En una palabra, hay una diferencia cualitativa y crítica entre los hombres. Pero el cristianismo extingue estas diferencias cualitativas; considera a todos los hombres iguales y los toma como un mismo individuo, porque no admite ninguna diferencia entre la especie y el individuo: tiene un remedio para todos los hombres, sin diferencia, y reconoce un mismo mal original en todos.

Precisamente porque el cristianismo, debido a su subjetividad exagerada, no sabe nada de la especie, en la cual se encuentra exclusivamente la solución, la justificación, la reconciliación y la curación de los pecados y de los defectos del individuo, necesitaba de una ayuda sobrenatural y especial que a su vez también fuese solamente personal y subjetiva, para vencer el pecado, Si yo solo fuese la especie, si fuera de mi no pudieran existir otros hombres cualitativamente diferentes, o lo que es lo mismo, si no hubiese ninguna diferencia entre yo y el otro, si nosotros todos fuésemos completamente iguales, si mis pecados no pudieran ser neutralizados y borrados por las cualidades opuestas de otros hombres, entonces mi pecado sería una mancha que gritaría al cielo, una abominación que indignaría y que sólo podría ser borrada por medios extraordinarios, sobrehumanos, milagrosos. Pero felizmente existe una reconciliación natural. El otro es de por si el mediador entre yo y la sagrada idea, la especie. *El hombre es el Dios para el hombre*. Mi pecado ya ha sido rechazado en los iimites que le correspondían y condenado a la nada por el hecho de que es solamente *mi pecado*, pero no por ello también el pecado del otro.

Notas

(1) *Por eso los paganos se burlaban de los cristianos alegando que éstos amenazaban al cielo y a las estrellas, que nosotros abandonamos tal cual las hemos encontrado, con la perdición, mientras que nos prometían a nosotros los hombres, que así como tenemos un principio, tenemos también, sin embargo, un fin, y después de la muerte una vida eterna*. Minucii Felicis, Octav., c., II, párr. 2.

(2) Aristóteles dice, como se sabe, expresamente, en su Política, que cada individuo, como no se basta a sí mismo, tiene la misma relación al Estado que la parte al todo, que, por lo tanto, el Estado, según la naturaleza, precede a la familia y al individuo, porque el todo es más necesario que la parte. Los cristianos *sacrificaban* por cierto *el individuo*, como parte, al total, a la especie, a la comunidad. La parte, dice Santo Tomás de Aquino, uno de los pensadores y teólogos cristianos más grandes, se sacrifica por instinto natural a la conservación del todo. *Cada parte ama por naturaleza más al todo que a sí misma. Y cada individuo ama por su naturaleza, con preferencia el bien de su especie que su bien o bienestar personal. Cada individuo ama por eso más bien a Dios, por ser el bien natural, que a sí mismo.* (Summae P. I, Qu. 60

Art. V). Por eso los cristianos piensan a este respecto como los antiguos. Tomás de Aquino alaba (de Regim. Princip. lib. III, c. 4), a los romanos que pusieron su patria por encima de todo, sacrificando su bienestar al bienestar de la misma. Pero todos estos actos y pensamientos valen, en el cristianismo, sólo en la tierra, no en el cielo, no en la moral, no en la dogmática, no en la antropología, no en la teología. Como objeto de la teología, el idividuo es un ser sobrenatural, inmortal, absoluto, divino. El pensador pagano Aristóteles, declara la amistad (Ethik 9. B. K.) necesaria para la felicidad; en cambio, el pensador cristiano Tomás de Aquino, no. *Una sociedad de amigos no es necesaria*, dice, *para la felicidad, porque el hombre tiene toda la plenitud de su perfección en Dios. Por eso, aun cuando un alma estuviera sola, disfrutando de Dios, sin embargo sería feliz, aunque no tuviera a ningún prójimo que pudiera amar*. (Prima Secundae, Qu. 4, 8). Luego, el pagano, hasta en la felicidad se da cuenta que es solo, que es un individuo y que por eso necesita de otro ser igual a él y que sea de la misma especie; en cambio, el cristiano no necesita de otro yo porque él, como individuo, es a la vez un individuo, es especie, es un ser universal, porque tiene *toda la plenitud de su perfección en Dios*, es decir, en sí mismo.

(3) En el sentido de la religión y la teología por cierto tampoco la especie es ilimitada, omnisapiente, omnipotente, y esto sólo porque todas las propiedades divinas existen únicamente en la fantasía, son únicamente predicados y expresiones del alma y de la imaginación humana, como se demuestra en este libro.

(4) A sabiendas dije: la unidad inmediata quiere decir la unidad sobrenatural, fantástica, asexual; porque la unidad mediata, razonable, natural e histórica, tanto de la especie como del individuo, sólo se funda en el sexo. Sólo soy hombre como hombre o como mujer -o lo uno o lo otro-. O luz u oscuridad, u hombre o mujer. Esta es la palabra creadora de la naturaleza. Pero para el cristiano es el hombre verdadero, es decir, femenino o masculino, un hombre animal; su ideal es un ser castrado, el hombre sin sexo; porque el hombre sexual no es otra cosa que el hombre en oposición a hombre y mujer; pero ambos son hombres, hombres personificados, en consecuencia, hombres sin sexo.

(5) Así, por ejemplo, para los siameses la simulación y la mentira son vicios innatos; pero, sin embargo, son a su vez virtudes que faltan a los demás pueblos que no tienen estos vicios de los siameses.

(6) Para los hindúes (leyes de Manú), es recién *un hombre perfecto* aquel que consta de tres personas reunidas, es decir, su mujer, él mismo y su hijo. *Porque hombre, mujer e hijo forman una unidad*. También el Adán del Viejo Testamento era incompleto sin la mujer, anhelaba la mujer. Pero el Adán del Nuevo Testamento, el Adán cristiano y celestial, que calcula con el fin del mundo, ya no tiene instintos físicos sexuales.

(7) *Sólo la totalidad de los hombres* -dice Goethe con palabras que ya en otra oportunidad he citado, pero que sin embargo no puedo menos que repetir aquí-; *conocen la naturaleza; sólo la totalidad de los hombres vive lo humano*.

CAPÍTULO DÉCIMO OCTAVO

El significado cristiano del celibato libre y de la vida monástica

El concepto de la especie y con ello el significado de la vida conyugal había desaparecido con el cristianismo. Este hecho confirma nuevamente la tesis expresada

anteriormente, de que el cristianismo no contiene en sí el principio de la cultura. Pues, donde el hombre destruye la diferencia entre la especie y el individuo, declarando esta unidad por el ser supremo, igualándolo a Dios, donde por lo tanto la idea de la humanidad sólo le es objeto como idea de la divinidad, allí la necesidad de la cultura ha desaparecido; el hombre lo tiene ya todo en sí mismo, pues tiene todo en su Dios. En consecuencia, no necesita completarse por otro representante de la especie, o por la contemplación del mundo en general -en cuya necesidad sólo se funda el estímulo de la cultura. El hombre alcanza su objeto solo- pues lo alcanza en Dios; Dios mismo es este objeto alcanzado, este objeto supremo, realizado, de la humanidad; pero Dios está presente para cada individuo exclusivamente. Dios es la única necesidad de los cristianos -ellos no necesitan de la especie humana, ni del mundo; no necesitan de los demás. Pero precisamente Dios representa para mí la especie, representa al otro; más aún, en la adversión del mundo, en la separación completa del mismo, siento más que nunca la necesidad de tener a Dios y siento su presencia, siento recién lo que Dios es y lo que debe ser para mí. Claro está que el hombre religioso necesita también de la comunidad, pues la edificación común es una necesidad; pero la necesidad del otro es de por sí siempre algo sumamente subordinado. La salvación del alma es la idea fundamental y la cosa fundamental del cristianismo; pero esta salvación sólo se encuentra en Dios, sólo en la concentración con respecto a él. La actividad para los demás es una actividad exagerada, una condena de la salvación; pero el fundamento de la salvación es Dios, la relación inmediata con Dios. Y hasta la actividad para los demás, sólo tiene un significado religioso, sólo tiene la relación con Dios como fundamento y objeto; es en el fondo sólo una actividad para Dios -para glorificar su nombre y divulgar su gloria. Pero Dios es subjetividad absoluta, la subjetividad separada del mundo, extramundial, librada de la materia, de la vida conyugal y, con ello, de la diferencia sexual. La separación del mundo, de la materia, de la vida conyugal, es, por consiguiente, el objeto esencial del cristianismo (1). Y este objeto se ha realizado en forma sensible en la vida monacal.

Es engañarse a sí mismo el querer deducir la vida monacal solamente del Oriente. Por lo menos, si esta deducción tíene que tener valor, hay que ser justo deduciendo la tendencia de la cristiandad opuesta a la vida en el claustro, no del cristianismo sino del espíritu y de la naturaleza del Occidente. Pero, ¿cómo se explica entonces el entusiasmo del Occidente por la vida monacal? Más bien debe deducirse la vida en el claustro directamente del cristianismo; era una consecuencia necesaria de la fe en el cielo prometido a la humanídad por el cristianísmo. Donde la vída celestial es una verdad, allí la vida terrenal es una mentira -donde todo es fantasía y nada realídad. El que cree en una vida eterna y celestial, no atribuye más valor a esta vida. Más bien. ella ya ha perdído su valor: pues la fe en la vida celestial, es, precisamente, la fe en la nulidad y en el desprecio de esta vída. No puedo imaginarme la vida del otro mundo sin ignorarlo, y sin contemplar, con una mirada de compasión o de desprecio, esta vida miserable. La vida celestial no puede ser ningún objeto, ninguna ley de la fe, sin ser a la vez una ley moral; pues debe determinar todos mis actos (2), si es que mi vida debe coincidir con mi fe. No debo tener apego a las cosas pasajeras de esta tierra. No debo, ni tampoco quiero hacerlo, porque, ¿qué son todas las cosas de esta tierra en comparación con la gloria de la vida celestial? (3)

La cualidad de aquella vida depende de la cualidad moral de esta vida; pero la moralidad misma es determinada por la fe en la vida eterna. Y esta moralidad correspondiente a la vida sobrenatural, sólo es la adversión de este mundo, la negación de esta vida. Pero la prueba sensible de esta adversión espiritual, es la vida monacal. Todas las cosas, finalmente, deben representarse exteriormente y en forma sensible (4). La vida monacal y en general la vida ascética es la vida celestial tal como aquí se lleva y puede llevarse. Si mi alma pertenece al cielo ¿por qué y cómo puedo yo entonces con el cuerpo pertenecer a la tierra? El alma vivifica al cuerpo. Pero cuando el alma está en el cielo, el cuerpo es abandonado, ha muerto, y ha muerto entonces el órgano de unión entre el mundo y el alma. La muerte, la separación del cuerpo, por lo menos de ese cuerpo groseramente material y pecaminoso, es la entrada hacia el cielo. Pero, si la muerte es la condición de la beatitud y de la perfección moral, entonces, necesariamente la mortificación y la abnegación son las únicas leyes de la moral. La muerte moral es la anticipación necesaria de la muerte natural- es la anticipación necesaria; porque sería altamente inmoral esperar la conquista del cielo en el momento de la muerte sensitiva, dado que ésta no es ninguna muerte moral, sino natural, un acto común al hombre y al animal; por eso la muerte debe ser elevada al grado de una muerte moral, a un acto de la independencia. *Yo muero diariamente* dice el apóstol, y este lema lo usó San Antonio, el fundador de la vida monacal (5), como lema de su vida.

Pero se objeta que el cristianismo sólo ha querido una libertad espiritual. Así es; pero ¿qué es una libertad que no trascienda al hecho; que no tiene ninguna manifestación sensitiva? ¿O crees tú, acaso, que sólo depende de tí, de tu voluntad, de tú ánimo, el hecho de estar libre de algo? En tal caso, te equivocas mucho y jamás habrás vivido un acto de verdadera liberación. Mientras que te encuentres en un estado, en una profesión, en una relación, estarás determinado por estos factores, quieras o no quieras. Tu voluntad, tu ánimo, sólo te libran de los límites conscientes, pero no de los escondidos, inconscientes, ni de las impresiones que están ligadas con la naturaleza de aquellos factores. Por eso no nos sentimos bien, nuestro corazón se siente oprimido, mientras que no nos separamos sensiblemente de los que nos hemos librado espiritualmente. Un hombre que realmente ha perdido el interés espiritual en los tesoros terrenales, los echará pronto por la ventana para descargar su corazón de ellos enteramente. Lo que ya no abrazo con el ánimo, es para mí un peso, si todavía lo tengo; pues lo tengo en contradicción con mi ánimo. Luego, hay que deshacerse de ello. Lo que el alma ha despedido, no lo retengo tampoco con la mano. Sólo el ánimo es el punto de la gravedad de lo que tengo; sólo el ánimo santifica la posesión. Quien ha de tener una mujer de tal modo como si no la tuviera, haría mejor si no tomara ninguna mujer. Tener como si uno no tuviera, significa tener sin el ánimo de tener, significa, en verdad, no tener. Y quien dice, por tanto, que uno debe tener una cosa como si no la tuviera, sólo expresa de una manera vaga: que no hay que tenerla de ninguna manera. Lo que despido de mi corazón, ya no es mío, es libre. San Antonio decidió renunciar al mundo cuando oyó la frase: *Si quieres ser perfecto ve, vende todo lo que tienes para darlo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego ven y sígueme*. San Antonio dio la interpretación única y verdadera a esta sentencia. Pues fue, vendió todas sus riquezas y las dio a los pobres. Sólo así conservó su libertad espiritual con respecto a los tesoros de este mundo (6).

Semejante libertad, semejante verdad, contradice por cierto al cristianismo de hoy, que sostiene que el Señor sólo ha querido la libertad espiritual, es decir, una libertad que no exige ninguna clase de sacrificios, ninguna energía que es, por consiguiente, una libertad ilusoria, una libertad de engaño de sí mismo -una libertad de los bienes terrenales que consiste en la posesión y el usufructo de estos bienes. Por eso dijo tanto el Señor: *Mi yugo es suave y dulce*. ¡Cuán bárbaro, cuán insensato sería el cristianismo si exigiera del hombre el sacrificio de los tesoros de este mundo! Pues en tal caso el cristianismo no sería apto para este mundo. Pero esto no debe admitirse. El cristianismo es sumamente práctico e importante; abandona la libertad de los tesoros y de los placeres de este mundo a la muerte natural- la abnegación de los monjes es un suicidio anticristiano-; pero permite ejercer la actividad de adquisición y usufructo de los tesoros terrestres. Los cristianos verdaderos no dudan de la verdad de una vida celestial. Muy al contrario, pero en ello coinciden todavía con los monjes antiguos; ellos esperan esa vida celestial pacientemente, sumisos a la voluntad de Dios, vale decir, a la voluntad de su egoísmo, del goce cómodo de los placeres de este mundo (7). Yo, en cambio, desprecio y detesto este cristianismo moderno, donde la novia de Cristo se dedica hasta a la poligamia, por lo menos a la poligamia sucesiva, que sin embargo no se distingue esencialmente, a los ojos del verdadero cristiano, de una poligamia verdadera; mientras que por otro lado, con una hipocresía sin igual, jura la verdad sagrada, eterna, incontestable y obligatoria de la palabra divina; y así retorna, con pudor sagrado, hacia la verdad desconocida de la celda casta del convento, donde el alma desposada con el cielo todavía no cortejaba un cuerpo ajeno y terrenal. La vida sobrenatural es esencialmente, también, una vida de celibato. El celibato -no como ley- constituye, por lo tanto, un factor esencial de la doctrina del cristianismo. Esto ya está expresado suficientemente por el origen sobrenatural del Salvador.

En esta creencia, los cristianos santificaban la virginidad inmaculada como un principio salvador, como el principio del nuevo mundo cristiano. Que nadie cite aquí las frases de la Biblia, como ser: *multiplicaos*; o: *lo que Dios ha unido, el hombre no lo separe*, para sancionar con estas frases el matrimonio. La primera cita se refiere, como ya observaban Tertuliano y Jerónimo, sólo a la tierra despoblada de hombres y todavía no llenada por los mismos es decir, al comienzo, pero no al fin del mundo que había venido con la aparición directa de Dios sobre la tierra. Asimismo, la siguiente cita sólo se refiere al matrimonio como un instituto del Antiguo Testamento. Los judíos preguntaron a Cristo si era justo que un hombre se separase de su mujer; y la contestación arriba citada era la solución más conveniente para esta pregunta. Una vez que se ha concertado un matrimonio, éste debe ser sagrado. Ya la mirada hacia otra mujer es un adulterio. El matrimonio, de por sí, ya es una indulgencia con respecto a la debilidad, o más bien con respecto a la fuerza de la sensualidad; es un mal que por lo tanto debe ser limitado en todo lo posible. La indisolubilidad es un limbo, una aureola que precisamente expresa aquello que las cabezas cegadas por el resplandor buscan detrás de ella. El matrimonio es, de por sí, es decir, en el sentido del cristianismo perfecto, un pecado (8). O por lo menos una debilidad que sólo se permite y te será perdonada bajo la condición de que te limites a una sola mujer. En una palabra, el matrimonio es santificado en el Antiguo Testamento, pero no en el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento da a conocer un principio más sublime y sobrenatural, el secreto de la virginidad inmaculada (9).

Quien pueda comprenderlo, que lo comprenda. Los hijos de este mundo casan y dejan casarse; pero quienes quieran hacerse dignos de conseguir aquel mundo en la resurrección de los muertos, ni casan ni dejarán casar. Pues ya no pueden morir, porque son iguales a los ángeles e hijos de Dios, puesto que son hijos de la Resurrección. (10) Luego, en el cielo nadie se casa; del cielo está excluído el principio del amor sexual por ser algo terrenal y mundano. Pero la vida celestial es la vida verdadera, perfecta y eterna del cristianismo. ¿Entonces no debo tratar yo de realizar esta posibilidad, puesto que soy también un ser celestial o que por lo menos lo puedo ser? (11) En efecto, el matrimonio ya está excluído de mis sentidos y de mi corazón al ser excluído aquel del cielo, o sea del objeto esencial de mi fe, esperanza y vida. ¿Cómo puede tener lugar una mujer terrenal en mi corazón, lleno de aquel cielo? ¿Cómo puedo yo repartir mi corazón entre Dios y el hombre? (12) El amor del cristiano hacia Dios no es un amor abstracto general, tal como el amor hacia la verdad, hacia la justicia, hacia la ciencia; es el amor hacia un Dios subjetivo y personal, luego, es un amor en sí mismo subjetivo y personal. Una cualidad esencial de este amor, es que es un amor exclusivo y celoso, porque su objeto es un ser personal y a la vez el ser más supremo que no puede ser comparado con ningún otro. *Sé fiel a Jesús* (porque Jesucristo es el Dios de los cristianos) *en la vida y en la muerte; confía en su fidelidad; él sólo puede ayudarte, cuando todos te abandonan. Tu amado tiene la propiedad de que no soporta a su lado a otra persona: él solo quiere tener tu corazón, reinar solo en tu alma como un rey en su trono. ¿De qué puede servirte el mundo sin Jesús? Existir sin Cristo es una pena infernal, vivir con Cristo es una dulzura celestial. No puedes vivir sin amigos; pero si para ti la amistad de Cristo no pasa por encima de todo, estarás sobremanera entristecido y desconsolado. Ama a todas las cosas por Jesús; pero a Jesús por sí mismo. Jesucristo, sólo es digno de ser amado. Mi Dios, mi amor; tú eres mi todo y todo yo soy tuyo. El amor espera y confía siempre en Dios, aunque Dios no sea benigno con el amante; pues no se puede vivir en el amor sin el dolor. Por amor hacia el amado debe sufrir gustosamente todo, también lo que es duro y amargo. Mi Dios y mi todo: en tu presencia todo me es dulce, en tu ausencia todo me repugna ... Sin ti nada puede gustarme. ¿Cuándo vendrá, por fin, aquella hora beata tan deseada, en que tú me llenes enteramente con tu presencia y seas todo en todo para mí? Mientras que esto no esté a mi alcance, mi alegría sólo es ficticia. ¿Cuándo me he sentido bien sin ti? ¿O cuándo me he sentido mal contigo? Prefiero ser pobre por ti que rico sin ti. Prefiero ser contigo un peregrino en esta tierra, que sin ti poseer el cielo. Donde tú estás, está el cielo; la muerte y el infierno donde tú no estás. Sólo te anhelo a ti. Tú no puedes servir a Dios y al mismo tiempo gozar lo que es terrenal: deben alejarte de todos los conocidos y amigos, y separarte de cualquier consuelo material. Los fieles de Cristo sólo deben considerarse como peregrinos y ajenos en este mundo, según la palabra de San Pedro*. (13) El amor a Dios, como a un ser personal, es, por lo tanto, el amor propiamente dicho, el amor formal, personal y, exclusivo. ¿Cómo puedo, por lo tanto, amar a Dios y a la vez a una mujer mortal? ¿No pongo de este modo a Dios y a la mujer sobre un mismo pie de igualdad? Por cierto, para un alma que ama a Dios verdaderamente, el amor de una mujer es una imposibilidad, es un adulterio. *El que tiene una mujer*, decía el apóstol Pablo, *piensa lo que interesa a la mujer; quien no tiene mujer, piensa lo que interesa al Señor. El casado piensa en complacer a la mujer, el soltero en lo que plazca a Dios*.

El verdadero cristiano no siente necesidad ni de la cultura, porque ésta es un principio mundano, contrario al sentimiento, ni tampoco la necesidad del amor (natural).

Dios le substituye la necesidad de la cultura y a la vez la necesidad del amor de la mujer y de la familia. El cristiano identifica directamente la especie con el individuo; por eso destruye la diferencia sexual por ser un anexo, molesto y casual (14). Recién cuando el hombre y la mujer están unidos, constituyen el verdadero hombre; hombre y mujer unidos son la existencia de la especie -porque su unión es la fuente de la multiplicación, la fuente de otros hombres. Por esa razón, el hombre que no niega su virilidad, que se siente como hombre, y reconoce esta sensación como una sensación natural y legítima, recién entonces tal hombre se sabe y se siente sólo como un ser parcial, que necesita de otro ser parcial, para producir lo total, es decir, la humanidad verdadera. En cambio, el cristiano se concibe, en su subjetividad sobrenatural y exagerada, como un ser de por sí y por sí sólo completo. Pero contra esta ideología se levanta el instinto sexual, el cual está en pugna con su ideal, con su ser supremo; por eso el cristiano debe suprimir este instinto.

Efectivamente, el cristiano sentía también la necesidad del amor sexual: pero sólo como una necesidad que contradice a su destino celestial. una necesidad puramente natural -natural en el sentido vulgar y despectivo que esta palabra tiene en el cristianismo-, no como una necesidad metafísica, esencial tal como el hombre la siente donde no suprime la diferencia sexual, sino que la considera como parte esencial de su existencia. Por eso el matrimonio no es sagrado en el cristianismo; sólo lo es aparentemente, en la forma ilusoria, porque el principio natural del matrimonio, el amor sexual, es en el cristianismo algo no santo, algo que excluye del cielo (15). Pero lo que el hombre excluye de su cielo lo excluye de su ser verdadero. El cielo es su cofre de tesoros. En la tierra, el cristiano debe amoldarse y muchas cosas le sucede que caben en su sistema; en la tierra se encuentra entre seres ajenos que lo intimidan. Pero en el cielo deja su incógnito, se muestra en su dignidad verdadera, en su gloria celestial; en el cielo, allí está su corazón -el cielo es su corazón abierto. El cielo no es otra cosa sino el concepto de la verdad, de lo bueno, de lo válido, de lo que debe ser; la tierra no es otra cosa que el concepto de la falsedad, de lo inválido, de lo que no debe ser. El cristiano excluye del cielo la vida conyugal; allí termina la especie, allí viven solamente individuos puros, asexuales, *espíritus*, allí reina la absoluta subjetividad -y por lo tanto el cristiano excluye de su vida al instinto sexual y a la vida conyugal: niega el principio del matrimonio como un principio pecaminoso y rechazable; porque la vida verdadera y no contaminada es la vida celestial (16).

Notas

(1) *La vida para Dios no es esta vida natural que está sujeta a la putrefacción ... ¿Acaso no debemos gemir anhelando las cosas futuras, no deberíamos ser enemigos de todas estas cosas terrenales? ... Por eso deberíamos despreciar esta vida y este mundo y anhelar la futura gloria y honor de la vida eterna*. Lutero. (I. T., páginas 466-467).

(2) *El espíritu debe dirigirse adonde un día ha de ir*. (Meditat. sacrae Joh. Gerhardi, Med, 46).

(3) *Quien anhela lo celestial, desprecia lo terrenal. Quien anhela lo eterno, desprecia lo que es temporal*. Bernardo. (Epíst. Ex. persona Heliae monachi ad prentes). Por eso los antiguos cristianos no celebraban el día del cumpleaños, sino el día de la muerte. (Véase la Anotación a Min. Félix e rec.

Gronovii, Ludd. Bat. 1719, p. 332). *Por eso habría que aconsejar a un cristiano que soporte la enfermedad con paciencia, que hasta anhele que venga la muerte, cuanto más antes tanto mejor. Porque, como dice San Cipriano, no hay nada más ideal para un cristiano que morir. Pero desgraciadamente nosotros más bien escuchamos al pagano Juvenal, que dice: Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*. Lutero. (T. IV, pág. 15).

(4) *Es perfecto aquel que espiritual y físicamente ha muerto para este mundo*. De modo bene vivendi ad Sororem S. VII. (Entre los escritos apócrifos de San Bernardo).

(5) I. Kor. 15, 31. Ver, sin embargo, sobre este tópico a Jerónimo, De vita Pauli primi Eremitae.

(6) Naturalmente tenía el cristianismo sólo semejante fuerza cuando, como Jerónimo escribe a Demetrio, la sangre de Nuestro Señor era todavía caliente y la fe todavía ferviente. Ver sobre este asunto también G. Arnold. De la continencia de los primeros cristianos y su repudio de toda clase de egoísmo. (1. c. Bd. IV c. 12, pár. 7-16).

(7) ¡Cuán distintos eran los primeros cristianos! *Es difícil y hasta imposible disfrutar a la vez los bienes actuales y los futuros*, Jerónimo. (Epist. Juliano). *Eres demasiado ambicioso, hermano, si quieres primero gozar en este mundo y luego dominar con Cristo*. El mismo: (Epist. ad Heliodorum). *Vosotros queréis tenerlo todo: Dios y la criatura, y esto es imposible. El placer divino y el placer terrenal no pueden estar juntos*, Tauler. (Ed. c. p. 334). Pero por cierto eran ellos cristianos abstractos. Y ahora vivimos en la edad de la reconciliación. Sí, señor.

(8) *No querer ser perfecto significa: pecar*, Jerónimo. (Epist. ed Heliodorum de laude vitae solit). Observo a la vez la cita aquí agregada sobre la Biblia yo la explico en el sentido en que la historia del cristianismo la ha expuesto.

(9) *El matrimonio no es ni nuevo ni extraordinario y es considerado y alabado hasta por los paganos, de acuerdo al juicio de la razón*, Lutero. (T. II, pág. 337 a.).

(10) Ev. Luk. 20, 34-36.

(11) *Los que quieren ser recibidos en el paraíso, deben cosas que no se encuentran en él*, Tertuliano. (De exhort. cast., c. 13). *El celibato es la imitación de los ángeles*, Joh Damascenus. (Orthod. IV, c. 25).

(12) *La no casada se ocupa únicamente de Dios y sólo tiene una idea única; en cambio la casada vive en parte con Dios y en parte con el hombre*, Clemens Aleje. (Paedag. lib. II, C. 10). *Quien elige una vida solitaria sólo piensa en cosas divinas*, Theodoret. (Haeretic. Fabul. lib. V, 24).

(13) Thomas de Kempis (De imit. lib. II, c. 7, C. 8, lib. III, c. 5, C. 34, C. 53, C. 59). *¡Oh, cuán beata es la virgen en cuyo pecho no habita otro amor sino el amor de Cristo!*, Jerónimo. (Demetriadi, virgini Deo consecratae). Pero por cierto es éste nuevamente un amor abstracto que en la edad de la reconciliación, donde Cristo y Belial forman un corazón y un alma, ya no gustan. ¡Oh, cuán amarga ea la verdad!

(14) *Otra cosa es la mujer y otra cosa la virgen. Mira cuán beata es la que ha perdido hasta el nombre de su sexo. La virgen ya no se llama mujer*, Jerónimo. (Adv. Helvidium de perpet. vir., pág. 14, T. II, Erasmus).

(15) Esto puede expresarse también de la siguiente manera: El matrimonio tiene en el cristianismo sólo un significado moral pero no religioso; no tiene ningún principio o modelo religioso. Muy diferente era esto entre los griegos, por ejemplo, *Zeus y Here eran el gran modelo de cualquier matrimonio* (Creuzer, Symb); y entre los antiguos parsis, donde la procreación, en su calidad de *aumento del género humano, y de disminución del imperio de Ahriman, es un deber y una acción religiosos (Zend-Avesta), y entre los hindúes, donde el hijo es el padre que renace*.

Cuando el esposo se acerque a la esposa, renacerá él mismo por la que se convierte en madre por él, Fr. Schgel.

En la India, ninguno que ha renacido puede entrar en el estado de los Sanyassi, esto es, de un eremita, a no ser que haya pagado antes tres deudas, entre otras la que se contrae por haber procreado un hijo. En cambio para los cristianos, por lo menos los católicos, era una verdadera fiesta religiosa, cuando el novio, o hasta el casado -siempre que esto sucediera con el consentimiento de ambas personas- renunciaba al estado matrimonial, sacrificando el amor matrimonial al amor religioso.

(16) En cuanto la conciencia religiosa al fin y al cabo pone nuevamente en vigencia, lo que en un principio destruye, y la otra vida finalmente no es más que la vida terrestre, debe por consecuencia también el sexo ser restituido. *Ellos serán semejantes a los ángeles, es decir, que no dejan de ser hombres, de manera que el apóstol queda apóstol y María, María*, Jerónimo. (Ad. Theodoram viduam). Pero así como el cuerpo del otro mundo es un cuerpo incorpóreo y aparente, asi es necesariamente el sexo allí, un sexo asexual, aparente.

CAPÍTULO DÉCIMO NOVENO

El cielo cristiano o la inmortalidad personal

La vida del celibato, y en general la vida ascética, es el camino directo hacia la vida celestial e inmortal; porque el cielo no es otra cosa sino la vida sobrenatural, libre de matrimonio, asexual, absolutamente subjetiva. La fe en la inmortalidad personal, tiene por base la creencia de que la diferencia sexual sólo es una apariencia exterior de la individualidad que el individuo en sí no es un ser absoluto, completo por sí solo, y asexual. Pero quien no pertenece a ninguno de los dos sexos, no pertenece a la especie -la diferencia sexual es el cordón umbilical por el que la individualídad está ligada a la especie- y quien no pertenece a la especie, sólo pertenece a sí mismo, es un ser sencillamente divino y absoluto por no tener necesidades. Luego, sólo donde la especie desaparece de la conciencia, la vida celestial se convierte en realidad. Quíen vive en la conciencia de la especie y consecuentemente confirma a la verdad, vive también en la conciencia de la verdad de la determinación sexual. Semejante hombre no la considera como una piedra de toque casual y mecánicamente ligada al hombre; sino que la considera como una parte componente química e intrínseca de su esencia. El se considera como hombre, pero a la vez reconoce la determinación de su sexo, que no solamente compenetra carne y huesos, sino también su propio ser y el modo esencial de su pensamiento, de su querer y sentir. Por eso, quien vive en la conciencia de la especie, quien limita sus sentimientos y su fantasía, debido al concepto de la vida real y del hombre real, no puede imaginarse ninguna vida, donde el instinto sexual y la vida conyugal y con ello la diferencia sensual sean suprimidas; él considera a un individuo asexual y a un espíritu celestial por una imaginación sensitiva de la fantasía. Así como el bombre verdadero no puede prescindir de la diferencia sexual, no puede prescindir tampoco de su determinación moral o espiritual, que está íntimamente ligada con su determinación natural. Precisamente porque vive animado del concepto de lo total, está convencido de que él mismo sólo es un ser parcial, que solamente es lo que es, porque la determinación lo convierte en una parte del todo, no es un total relativo. Por eso cada bombre considera con razón a sus negocios a su profesión, a su arte o ciencia, como lo más alto; porque el espíritu del hombre no es sino la forma esencial de su actividad. Quien es verdaderamente práctico en su profesión y en su arte; quien, como se dice, cumple con su tarea, quien está dedicado con alma y espíritu a su profesión y a su arte, la cree también como la profesión más sublime y más bella. ¿Cómo negaría en su espíritu, cómo rebajaría en su pensamiento, lo que celebra por el hecho, consagrándole con alegría sus fuerzas? ¿Cómo puedo consagrar mi tiempo y mis fuerzas a lo que desprecio? Si debo hacerlo, mi actividad es desgraciada. porque estoy en contradicción conmigo mismo. Trabajar es servir. Pero, ¿cómo puedo yo servir a un objeto, cómo puedo subordinarme al mismo, si no lo considero como algo que está muy por encima de mí mismo? En una palabra, las ocupaciones determinan el juicio, el medio de pensar, el ánimo del hombre. Y cuanto más alta es la forma de ocupación, más el hombre se identifica con

ella. Lo que en general el hombre considera como objeto esencial de su vida, lo declara por su alma; porque es el principio de su actividad. Pero por sus objetos, por la actividad con que realice estos objetos, es el hombre a la vez algo para sí y para los demás, o sea para la especie. Por eso, quien considera la especie como una verdad, considera su existencia para los demás, su existencia pública, por aquella existencia que es idéntica con la de su esencia, y la considera como su existencia inmortal. Tal hombre vive con toda el alma y todo el corazón para la humanidad. ¿Cómo podría él retener para sí una existencia especial, cómo podría separarse de la humanidad, cómo podría negar en la muerte lo que confirma en la vida?

La vida celestial o la inmortalidad personal es una doctrina característica del cristianismo. Indudablemente, se encuentra también entre los filósofos paganos; pero aquí sólo tiene el significado de una fantasía, porque no coincide con sus conceptos fundamentales. ¡Cuán contradictorias son, con respecto a este objeto, por ejemplo, las opiniones de los estoicos! Recién los cristianos inventaron el principio de la inmortalidad personal, de la cual ésta emana como una verdad necesaria y que se comprende por sí sola. Los antiguos viéronse, en este sentido, obstaculizados por este concepto del mundo, de la naturaleza, de la especie; ellos diferenciaban entre el principio de la vida y del sujeto viviente, entre el alma, el espíritu y ellos mismos; el cristiano, en cambio, suptimió la diferencia entre el alma y la persona, el individuo y la especie, atribuyendo, por lo tanto, directamente en sí mismo, lo que sólo pertenece a la totalidad de la especie. Pero la unidad directa de la especie y la individualidad, es el principio supremo, es el Dios del cristianismo -pues el individuo tiene en él el significado del ser absoluto- y la consecuencia necesaria de ese principio es precisamente la inmortalidad personal. O más bien la fe en la inmortalidad personal es enteramente idéntica con la fe en el Dios personal, es decir, lo que expresa la fe en la vida celestial e inmortal de la persona, esto mismo lo expresa Dios en la forma que él se presenta a los cristianos -el ser del personaje absoluto e ilimitado. La personalidad ilimitada es Dios; pero la personalidad celestial e inmortal no es otra cosa sino la personalidad ilimitada y librada de todas las molestias y barreras terrenales- siendo la única diferencia, que Dios es el cielo espiritual, y que el cielo es el Dios sensual. Lo que se considere como un objeto de la fantasía en el cielo, se considera en Dios. Dios es solamente el cielo no desarrollado, el cielo real es el Dios desarrollado. Actualmente es Dios el Imperio celestial, en lo sucesivo el Inmperio celestial será Dios. Dios es la garantía, es la actualidad todavía abstracta, es la existencia del futuro -es el cielo independizado y compendioso. Nuestra esencia propia y futura, la que es distinta de nosotros, que vivimos actualmente en este mundo y en este cuerpo, es Dios. Pero Dios es un concepto de la especie que recién en la otra vida se realizará e individualizará. Dios es la esencia celestial y pura, es la felicidad que allí se desplegará en una inmensidad de individuos beatos. Por eso Dios no es otra cosa sino el concepto o la esencia de la vida absoluta, beata y celestial, pero que aquí todavía se presenta como una personalidad ideal. Esto se expresa claramente por la fe de que la vida beata es la unidad con Dios. Aquí somos diferentes y separados de Dios; allí cae esta pared divisoria; aquí somos hombres, allí Dios, aquí la divinidad es un manipuleo, allí es un bien común; aquí es una unidad abstracta. allí una pluralidad concreta (1).

Lo que dificulta el reconocimiento de este objeto es solamente la fantasía que separa la unidad del concepto por un lado, por la idea de la personalidad o de la autonomía de Dios y por el otro de la idea de las muchas personalidades que coloca en un imperio pintado con colores sensuales. Pero, en realidad, no existe ninguna diferencia entre la vida absoluta, que se considera como Dios, y la vida absoluta que se considera como el cielo; sólo que el cielo se extiende a lo largo y lo ancho, mientras que Dios se considera como un punto. La fe en la inmortalidad del hombre, es la fe en la divinidad del hombre y, a la inversa, la fe en Dios es la fe en la personalidad pura, librada de todas las barreras, en consecuencia inmortal. Las diferencias que se hacen entre el alma inmortal y Dios, no son de carácter sofístico, no son productos de fantasía. Así, por ejemplo, cuando se enumeran grados de la beatitud con respecto a los que están en el cielo, para establecer una diferencia entre Dios mismo y los seres celestiales.

La unidad de la personalidad divina y celestial aparece hasta en los argumentos populares de la inmortalidad. Si no hay ninguna otra vida mejor, Dios no es ni justo ni bueno. De este modo, la justicia y bondad de Dios se hacen depender de la inmortalidad de los individuos; pero sin justicia y sin bondad, Dios no es Dios -la divinidad y la existencia de Dios, se hace, por lo tanto, depender de la existencia de los individuos. Si yo no soy inmortal no creo en nigún Dios; quien niega la inmortalidad, niega a Dios. Pero esto no lo puedo creer de ninguna manera: y tan seguro como hay un Dios, tan segura es mi eterna felicidad. Precisamente Dios es la seguridad de mi beatitud. El interés que existe en la existencia de Dios, es el mismo interés que hay en que yo sea eterno. Dios es mi existencia prestada, mi existencia segura: él es la subjetividad de los sujetos, la personalidad de la personas. ¿Cómo, entonces, no corresponde a las personas lo que corresponde a la personalidad? En Dios convierto mi futuro en un presente o más bien el verbo en un substantivo. ¿Cómo podría separarse el uno del otro? Dios es la existencia correspondiente a mis deseos y sentimientos: él es el Dios justo y bondadoso que cumple mis deseos. La naturaleza, este mundo, es una existencia que contradice a mis deseos y mis sentimientos. Aquí las cosas no son como deben ser -en este mundo pasa- pero Dios es la existencia que es como debe ser. Dios cumple mis deseos -esta frase es sólo la personificación popular de la otra: Dios es el que cumple mis deseos, es decir, es la realidad y el cumplimiento de mis anhelos (2). Pero el cielo es precisamente aquella existencia que corresponde a mis deseos y mis anhelos (3). Luego, no hay ninguna diferencia entre Dios y el cielo. Dios es la fuerza mediante la cual el hombre realiza su eterna beatitud. Dios es la personalidad absoluta en la cual todas las diferentes personas tienen la certidumbre de su eterna felicidad e inmortalidad; Dios es la seguridad suprema y última del hombre, de la absoluta verdad de su esencia.

La doctrina de la inmortalidad es la doctrina final de la religión -es su testamento en que manifiesta su último deseo. Por eso aquí enuncia claramente lo que en otras oportunidades calla. Cuando se trata en otros casos de la existencia de otro ser, se trata aquí claramente sólo de la propia existencia; cuando. además. el hombre hace depender en la religión su existencia de la existencia de Dios, aquí hace depender la existencia de Dios de su propia existencia; lo que para él es, en otros tiempos, una verdad primaria e inmediata, le es por lo tanto aquí una verdad derivada y secundaria; mientras yo no sea eterno, Dios no es Dios; cuando no hay ninguna

inmortalidad no hay Dios. Y a esta conclusión ha llegado ya el apóstol, diciendo: *cuando nosotros no resurgimos, Cristo tampoco ha resurgido, y todo queda en la nada. Comamos y bebamos entonces*. Por cierto, se puede evitar el momento aparente y realmente escandaloso que hay en los argumentos populares, al evitar la forma final; pero sólo haciendo de la inmortalidad una verdad analítica, de manera que precisamente el concepto de Dios, como de una personalidad o subjetividad absoluta, ya sea de por sí el concepto de la inmortalidad. Dios es la garantía de mi futura existencia, porque ya es la certidumbre y la verdad de mi existencia actual, mi salvación, mi cielo, y mi protección contra las fuerzas del mundo exterior; luego, no necesito ya expresamente deducir la inmortalidad o recalcarla como una verdad especial; pues si tengo a Dios, tengo inmortalidad. Este era el caso de los místicos cristianos más profundos; porque ellos convirtieron el concepto de la inmortalidad con el concepto de Dios; Dios era para ellos un ser inmortal -Dios mismo la felicidad subjetiva, es decir- era para ellos, para sus conciencias, lo que es en sí, lo que es en la esencia de la religión. Luego, está demostrado que Dios es el cielo, que ambas cosas son idénticas. Más fácil habría sido demostrar lo contrario, o sea, que el ciclo es el verdadero Dios de los hombres. Así como el hombre se imagina su cielo, así se imagina su Dios; el contenido de su cielo, es el contenido de su Dios, sólo que él se figura el cielo en forma real, lo que en Dios sólo concibe en forma de un bosquejo, de un esbozo. El cielo es, por lo tanto, la clave de los secretos más intrínsecos de la religión. Así como el cielo es objetivamente la esencia abierta de la dignidad, así es también, subjetivamente, la manifestación más clara de los pensamientos e ideas más intrínsecas de la religión. Por eso las religiones son tan diferentes como sus cielos y hay tantos cielos diferentes como hay diferentes clases de hombres. Hasta los mismos cristianos se forjan una idea del cielo muy diferentes (4).

Sólo los más astutos entre ellos no dicen ni piensan nada en concreto sobre el cielo y el más allá en general, porque dicen que es inconcebible, y que, por eso, sólo puede ser pensado según una medida válida únicamente para este mundo. Todas las imaginaciones, dicen. son sólamente figuras con que el hombre se representa el más allá, cuya esencia es deconocida, pero cuya existencia es segura. En el mismo caso que con Dios: la existencia de Dios -afirman es cierta, pero lo que es y cómo es, es inexplicable. Quien habla así ya se ha quitado el más allá de la cabeza; sólo todavía cree en él o porque no reflexiona de tales cosas o porque sólo le es todavía una cuestión del corazón; pero como está demasiado lleno de cosas reales, lo aleja de sus ideas todo lo posible; niega con su cabeza lo que afirma con su corazón; pero niega el más allá quitándole las cualidades que para el hombre solamente pueden ser un objeto real y eficaz. La cualidad no es diferente de la esencia; la cualidad no es otra cosa que la esencia real. La esencia sin cualidad es una quimera, un fantasma. Recién por la cualidad dan la existencia; y no dan primero la existencia y luego la cualidad. De ahí que la determinación de que sea imposible conocer y determinar a Dios y tampoco al más allá, no son, en un principio, doctrinas religiosas: son más bien productos de la irreligiosidad, que, sin embargo, está todavía apresada por la religiosidad o detrás de la cual se esconde la religión y precisamente porque en un principio la existencia de Dios sólo estaba ligada con una determinada idea de Dios, y la existencia del más allá sólo con una determinada representación del mismo. De este modo, para el cristiano es una seguridad, sólo la existencia de su paraíso, del paraíso que tiene la cualidad del cristianismo; pero no el paraíso de los mahometanos

o el elíseo de los griegos. La primera seguridad es en todos lados la cualidad; la existencia se comprende cuando la cualidad es segura. En el Nuevo Testamento no hay ninguna clase de argumentos o frases generales donde se dice: Existe un Dios o existe una vida eterna; sino que sólo se indican las cualidades de la vida celestial: *allí no se casarán*. Esto es natural, puede uno objetar, porque se supone la existencia. Pero al decir eso ya se introduce una distinción de reflexión en Un sentido religioso que en un principio no quería saber nada de tal distinción. Se supone en tal caso la existencia, pero sólo porque la cualidad ya es la existencia, pues el sentimiento religioso sólo vive en la cualidad, así como al hombre sólo le importa la existencia real, la cosa real, en cuanto percibe su cualidad. Por eso en aquella cita del Nuevo Testamento se supone la vida virginal o más bien asexual cómo la vida verdadera, la cual, sin embargo, se convierte necesariamente en una vida futura, porque esta vida real contradice al ideal de la vida verdadera. Pero la certidumbre de esa vida futura sólo está en la certidumbre de la cualidad de esa vida futura como de una vida verdadera, suprema, correspondiente al ideal. Donde se cree realmente en una vida futura, donde hay una vida cierta, allí hay también una vida determinada, precisamente porque es cierta. Si yo no sé qué y cómo seré en el futuro, cuando hay una diferencia absoluta y esencial entre mi futuro y el presente, tampoco sé en lo futuro qué y cómo he sido antes, y entonces se destruye la unidad de la conciencia, se ha formado otro ser en mi lugar, mi futura existencia es, en efecto, indistinta de la no existencia. En cambio, si no hay ninguna diferencia esencial, entonces es también el más allá un objeto determinable y cognoscible. Y en efecto ése es: yo soy el ser permanente en el cambio de las cualidades, soy la substancia que une esta vida con la otra, formando de ambas una unidad. ¿Cómo puede, entonces, haber una falta de conocimiento del más allá? Al contrario: la vida de este mundo es la vida oscura e inconcebible, que recién se aclara por la vida del más allá; aquí soy un ser complicado y enmascarado; allí la máscara se quita; allí soy el que soy en realidad. En cambio, la aseveración de que existe otra vida, una vida celestial y que sería imposible investigar cómo y cuál es, sería sólo una invención: del escepticismo religioso que se funda en una incomprensión absoluta de la religión, porque es enteramente ajena a su esencia. Lo que la reflexión irreligiosamente religiosa convierte en una imagen conocida de una cosa desconocida pero cierta, es en un principio, en el sentido original y verdadero de la religión, no la imagen, sino la cosa, la esencia misma. La falta de fe, que todavía es creencia, pone la cosa en duda; pero es demasiado cobarde y carente de reflexión como para dudarlo directamente: sólo duda de ello en cuanto duda de la imagen, o sea la representación, es decir, en cuanto declara la imagen sólo por una imagen.

Pero la falta de verdad y la nulidad de este escepticismo ya se ha demostrado históricamente. Donde se duda de la verdad de las imágenes de la inmortalidad, donde se duda que uno puede existir así como lo dice la fe, vale decir, sin cuerpo material y real, o sin sexo, allí se duda también muy pronto de la existencia del más allá en general. Con la imagen, cae el objeto, porque precisamente la imagen es el objeto mismo.

La creencia en el cielo, o, en general, en una vida del más allá, descansa en un juicio. Esa creencia enuncia alabanza o reproche; es de una naturaleza crítica; es una selección de flores de la flora de este mundo y esa selección de flores crítica es

precisamente el cielo. Lo que el hombre encuentra de hermoso, de bello. de agradable, es para él la existencia misma, la existencia que sólo debe existir: lo que es malo, desagradable, repugnante, es para él la existencia que no debiera existir y por eso, como sin embargo existe, es algo condenado a la no existencia. Donde la vida no se encuentra en contradicción con una sensación, con una representación, una idea, y donde esta sensación, esta idea no es absolutamente verdadera y justificada, allí no surge una fe en otra vida celestial. La otra vida no es otra cosa sino la vida en conformidad con el sentimiento, con la idea a la cual esta vida contradice. El más allá no tiene ningún otro significado sino el de destruir esta contradicción y realizar un estado que corresponde al sentimiento en el cual el hombre está en conformidad consigo mismo. Un más allá desconocido sería una ridícula quimera: la otra vida no es otra cosa sino la realidad de una idea conocida, la satisfacción de un deseo consciente, el cumplimiento de un deseo (5); sólo falta destruir las barreras que se oponen aquí a la realidad de la idea. ¿En qué consistiría el consuelo, en qué el significado del más allá si viera en él una noche completamente oscura? No. allí es brillo de metal legítimo lo que aquí resplandece con colores oscurecidos de metal oxídado. Por eso el más allá no tiene ningún otro significado, ninguna otra razón de ser que la ha de separar del metal los cuerpos extraños, separar de lo bueno lo malo, de lo agradable lo desagradable, de lo que es digno de alabar lo que debe reprocharse. La otra vida es la boda en que el hombre se casa con su amada. Ya hace mucho que conoce a su amada y hacía mucho que la deseaba; pero la realidad, la fría realidad, se opuso a su boda con ella. En esta boda su amada no será ningún otro ser; porque de lo contrario, ¿cómo podría anhelarla tanto? Sólo que de ahora en adelante su amada será suya, de un objeto de anhelo, se convertirá en un objeto de posesión real. La otra vida es aquí sólo una imagen, pero no, una imagen de una cosa lejana y desconocida, sino una imagen del ser que el hombre ama y prefiere más que a ningún otro. A lo que el hombre quiere es a su alma. El pagano encerró las cenizas de sus muertos queridos en urnas; para los cristianos es la vida del más allá el mausoleo en que encierra su alma.

Para conocer una fe y en general una religión, es necesario observar los escalones ínfimos y más groseros de la religión. No hay que contemplar la religión solamente en una línea descendente, sino en todo el ancho de su existencia. También al contemplar la religión absoluta, hay que tomar en cuenta las diferentes religiones y no dejar las otras en el pasado, porque sólo de este modo se comprende y se aprecia en forma adecuada, tanto la religión absoluta como las demás religiones. Las más terribles *aberraciones*, las más salvajes orgías de la conciencia religiosa, permiten a menudo profundizar más las miradas también en los secretos de la religión absoluta. Las representaciones aparentemente más groseras, son a menudo representaciones sumamente infantiles, inocentes y verdaderas. Esto vale también para las imaginaciones del más allá. El *salvaje* cuya conciencia no pasa los límites de su país, que ha crecido con él enteramente, coloca también su país en el más allá de tal modo, que no deja la naturaleza así como es, sino que la mejora para vencer así las dificultades de su vida y la representación del más allá (6). En esta limitación de los pueblos no civilizados, hay un rasgo conmovedor. El más allá no expresa aquí otra cosa que la nostalgia hacia su terruño. La muerte lo separa de los suyos, de su pueblo, de su país. Pero el hombre que ha ampliado su conciencia, no resiste esta separación; debe volver a su terruño. Los negros del oeste de la India, para poder

revivir en su patria, se matan. Es esta mediocridad de su conciencia, lo contrario directo del espiritualismo fantástico, que hace del hombre un vagabundo, el cual, indiferente hasta para con la tierra, corre de una estrella a otra. Y por cierto hay alguna verdad en eso, el hombre es lo que es por la naturaleza, por más que tenga cosas provenientes de su actividad propia. Pero hasta la misma actividad propia tiene en la naturaleza, respectivamente en su naturaleza, su razón de ser. Sed agradecidos hacia la naturaleza. El hombre no se deja separar de ella. El germano, cuya divinidad es la actividad misma. debe su carácter en igual forma a su naturaleza como el oriental lo debe a la suya. El reproche del arte hindú, de la religión y de la filosofía hindús, es un reproche de la naturaleza hindú. Vosotros os quejáis del crítico que arranca una palabra de sus obras del contexto para ponerla en ridículo. ¿Por qué hacéis vosotros mismos lo que reprOcháis en los demás? ¿Por qué arrancáis la religión hindú de su contexto, en el cual es tan razonable como vuestra religión absoluta?

La creencia en un más allá, en una vida después de la muerte, no es, en el fondo, entre los pueblos *salvajes*, ninguna otra cosa sino la creencia directa en esta vida, es la fe inmediata e inquebrantable en la vida actual. Esta vida tiene para ellos el valor total y absoluto, hasta con sus limitaciones locales. Ellos no pueden prescindir de esta vida, no pueden imaginarse ninguna anulación de la misma; es decir, ellos creen directamente en la infinidad, en la eternidad de esta vida. Recién cuando la fe en la inmortalidad se convierte en una fe crítica, cuando se distingue entre lo que queda aquí y lo que sobra allá, lo que aquí perece y allá permanece, recién entonces la creencia en la vida después de la muerte se convierte en una creencia, en una vida distinta. Pero, sin embargo, esta crítica hace semejante distinción para esta vida. Así, los cristianos distinguen entre la vida natural y cristiana, entre la vida sensual y mundana y una vida santa y espiritual. La vida celestial, la otra vida, no es ninguna otra vida, sino la que ya aquí difiere, de la vida natural, pero que, a la vez, está plegada a esa vida natural. Lo que e! cristiano excluye de sí mismo, como por ejemplo la vida sexual, queda también excluído de la otra vida. La diferencia sólo reside en que ella queda libre de aquello de lo cual aquí desea ser libre y de lo cual trata de librarse mediante la voluntad, la devoción, el castigo, por eso esta vida es para el cristiano una vida de pena y sufrimiento, porque todavía está ligado a una contradicción, a los deseos de la carne, a las instigaciones de! diablo.

La creencia de los pueblos civilizados se distingue, por lo tanto, de la fe de los pueblos no civilizados, por los mismos factores por lo que se distingue la civilización de la incultura en general, es decir, por el hecho de que la creencia de los pueblos civilizados es una creencia abstracta, una creencia de distinción, de segregación. Donde se distingue, se juzga; pero donde se juzga se forma la distinción entre lo positivo y negativo, entre lo bueno y lo malo. La creencia de los pueblos salvajes es una creencia sin juicio. En cambio, la civilización juzga: para el hombre civilizado sólo la vida civilizada es una vida verdadera, y para el hombre cristiano lo es sólo la vida cristiana. El hombre salvaje pasa tal como es a la vida del más allá: esta otra vida es para él su desnudez natural. En cambio, el hombre civilizado se escandaliza de una vida desenfrenada después de la muerte, porque en esta vida es contrario a una vida salvaje. Por eso, la creencia en la otra vida es solamente la creencia en esta vida verdadera: el contenido esencial de esta vida, es también el contenido esencial de la

otra, y por eso la creencia en el más allá, no es una creencia en una vida desconocida y distinta de ésta, sino que es la fe en la verdad y la eternidad de aquella vida, es decir, la interminabilidad de aquella vida que ya aquí se considera como la vida verdadera.

Así como Dios no es otra cosa que la esencia del hombre, limpia de lo que al individuo humano parece malo, ya sea en sus sentimientos, ya sea en sus deseos, así también la vida del más allá no es otra cosa que esta vida librada de lo que aparece como un mal, como una restricción. Tan clara y precisamente como el individuo conoce la restricción como restricción y el mal como mal, tan clara y precisamente conoce él la vida del más allá, donde estas restricciones y estos males se suprimen. La otra vida es el sentimiento, la representación de la libertad de aquella restricciones que aquí limitan la independencia y la existencia del individuo. La marcha de la religión se distingue de la marcha de la vida del hombre natural, razonable, por el hecho de que ella convierte el camino que aquel trazó en forma derecha por ser así el más corto, en un camino curvado, haciendo de él un círculo. El hombre natural queda en su terruño porque le gusta, porque allí se siente satisfecho: la religión por el contrario, empezando con un descontento, con una discordia. abandona el terruño y va a la lejanía, pero sólo para sentir allí, en la lejanía la felicidad del terruño en forma tanto más viva. El hombre se separa en la religión de sí mismo, pero sólo para volver siempre al mismo punto de donde ha partido. El hombre se niega, pero sólo para encontrarse nuevamente y ahora en forma glorificada. Por eso él rechaza también esta vida, pero sólo para encontrarla nuevamente en la vida del más allá (7). Esta vida perdida pero encontrada nuevamente y que la alegría del encuentro brilla en un resplandor mucho más intenso, es la llamada *otra vida*. El hombre religioso renuncia a las alegrías de este mundo, pero sólo para ganar en cambio las alegrías celestiales; o renuncia a ellas porque ya se encuentra, por lo menos en forma espiritual, en posesión de las alegrías celestiales, que son las mismas que están libradas de las restricciones y los contratiempos de esta vida. Por tanto, la religión, dando un rodeo, va a parar al mismo fin, el fin de la alegría, al cual el hombre natural corre en línea recta. La esencia en la imagen, es la esencia de la religión. La religión sacrifica la cosa a la imagen. La vida del más allá es esta vida, vista en el espejo de la fantasía: es la imagen encantadora; es, en el sentido de la religión, la imagen original de esta vida; esta vida real sólo es un vago resplandor de aquella vida espiritual y figurada. La otra vida es esta vida embellecida. El embellecimiento, la mejora, supone un reproche, un descontento. Pero este reproche es sólo superficial. No rechazo el objeto, sólo que así como es, no me gusta; rechazo sólo las cualidades, no el objeto mismo, de lo contrario insistiría en su destrucción. Una casa que no me gusta de ninguna manera, la hago demoler y no embellecer. La fe en la otra vida renace a este mundo y no a su esencia: sólo que así como es no le agrada. La alegría gusta a los que creen en la otra vida -¿quién no sentiría la alegría como algo verdadero, como algo esencial?- Pero no le gusta que aquí, después de la alegría, sigan sentimientos contrarios, que la alegría aquí sea transitoria. Por eso coloca también la alegría en la otra vida, pero como una alegría eterna, ininterrumpida y divina -por eso la otra vida es para él una vida de alegría-, así como aquí coloca la alegría en Dios; pero Dios no es otra cosa que la eterna, ininterrumpida alegría que constituye su esencia. La individualidad también le gusta al hombre que cree en la otra vida, pero no la individualidad cargada con instintos objetivos. Por eso también se lleva la individualidad, pero la

individualidad pura y absolutamente subjetiva. Fuera de eso le gusta la luz y no la pesadez, porque el individuo le parece ser una restricción, no la noche, porque en ella el hombre obedece a la naturaleza. En cambio, allí hay luz sin pesadez, sin noche; lo puro e inmaculado no interrumpido (8).

Así como el hombre, al alejarse de sí mismo, vuelve en Dios siempre hacia sí mismo, así como gira siempre en torno de sí mismo, así el hombre vuelve también en la lejanía de esta vida, finalmente, siempre a ella misma. Cuanto más Dios en un principio parece un ser extrahumano. sobrehumano, tanto más humano se presenta en el transcurso del desarrollo de la religión o al final. De la misma manera: cuanto más sobrenatural en un principio o contemplada desde la lejanía, aparece la vida celestial, tanto más se ve contemplada en la cercanía, o sea, finalmente, la unidad de la vida celestial con la vida natural; una unidad que al fin y al cabo se extiende hasta la carne, hasta el cuerpo. Por lo pronto se trata de una separación del alma del cuerpo, así como en la contemplación de Dios se separa la esencia del individuo; el individuo muere de una muerte espiritual, el cuerpo muerto que queda es el individuo humano; el alma que se ha separado, es Dios, pero la separación del alma del cuerpo, de la esencia del individuo, de Dios del hombre, debe ser anulada. Cualquier separación de cosas que pertenecen unas a otras, es dolorosa. El alma anhela la parte perdida, tiene nostalgia hacia el cuerpo, así como Dios, que es el alma difunta, tiene deseo hacia el hombre real. Por eso así como Dios se convierte en hombre, así el hombre retorna a su cuerpo, y ahora la completa unidad de la vida del más allá y de esta vida ha sido restablecida. Por cierto es este nuevo cuerpo un cuerpo luminoso, glorificado, de maravillas, pero -y ésta es la cosa principal-, es otro cuerpo y sin embargo, el mismo (9). De igual manera Dios es también un ser distinto y sin embargo el mismo ser que el otro. Volvemos aquí al concepto del milagro que reúne cosas que se contradicen. El cuerpo en estado natural es un cuerpo de la fantasía, pero, por eso mismo es un cuerpo que satisface al sentimiento del hombre, porque es un cuerpo que no le molesta, un cuerpo puramente subjetivo. La fe en la otra vida no es otra cosa que la fe en la verdad de la fantasía, así como la creencia en Dios es la creencia en la verdad y la infinidad del sentimiento humano. O: así como la creencia en Dios sólo es la fe en la esencia abstracta del hombre, así la creencia en la otra vida sólo es la fe en esta vida abstracta.

Pero el contenido de la otra vida es la felicidad, la felicidad eterna de la personalidad, que aquí existe limitada y restringida por la naturaleza. Por eso la fe en la otra vida es la fe en la liberación de la subjetividad, de las restricciones de la naturaleza, luego la creencia en la eternidad e infinidad de la personalidad, pero no en su concepto específico, que se renueva en individuos cada vez nuevos, sino en los individuos ya existentes: en conclusión: es la creencia del hombre en sí mismo. Pero la fe en el reino del cielo es idéntica con la fe de Dios -el contenido de ambas es el mismo-, Dios es la personalidad pura, absoluta y libre de toda clase de restricciones naturales: él es lisa y llanamente lo que los individuos humanos sólo deben ser y serán -la fe en Dios es por tanto la fe del hombre en la infinidad y la verdad de su propia esencia-; la esencia divina es la esencia humana, es la esencia subjetivamente humana en su libertad e ilimitación absolutas. Con esto hemos cumplido nuestro objetivo esencial. Hemos reducido la esencia de Dios extramundial, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana, por ser sus partes constitutivas y fundamentales.

Al final hemos vuelto al principio. El hombre es el comienzo de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión.

Notas

(1) *Muy bien dice la Escritura* (I. Johann. 3, 2), *que nosotros veremos entonces a Dios así como es, cuando le seamos iguales, es decir, cuando seamos lo que es El mismo; porque a quienes ha sido dado el poder de convertirse en hijos de Dios, se les dará también el poder de que, aunque no sean Dios, sean lo que es Dios*. De Vita solit. (Pseudo Bernhard). *El objeto de la buena voluntad es la beatitud eterna: porque la vida eterna es Dios mismo*, Agustín (en Petrus Lom. Lib. II, dist, 38, C. I.). *La beatitud es el mismo Dios, luego cada beato es un Dios*, Boethius. (De consol. Phil. Lib. III, prosa 10). *La beatitud y Dios son la misma cosa*, Tomás de Aquino. (Summa cont. Gentiles. Lib. I, C. 101). *El otro hombre será renovado para vivir una vida espiritual; será igual a Dios en su vida, en justicia, en gloria y en sabiduría*, Lutero. (T. I, página 324).

(2) *Si un cuerpo indestructible es un bien para nosotros, ¿por qué dudaremos entonces de que Dios hará semejante cuerpo para nosotros?*, Agustín. (Opp. Antverp. 1700, T. V, página 698).

(3) *El cuerpo celestial es un cuerpo espiritual, porque se someterá a la voluntad del espíritu. Nada habrá en ti que te contradiga o que se revele contra ti. Donde quieres ser estarás en el mismo momento*, Agustín. (L. c. págs. 703-705). *Nada de repugnante habrá allí, nada de lo que pudiera set hostil, contrario, deformado, o que pudiera ofender el espíritu*. El mismo: (L. c., pág. 707). *Sólo el beato vive como quiere*. El mismo: (De civit Dei, lib. 1°, c. 25).

(4) Y del mismo modo su Dios es diferente. Así los piadosos cristianos alemanes tinen un *Dios alemán*, necesariamente también los piadosos españoles un *Dios español* y los franceses un *Dios francés*. Efectivamente, es un dicho de los franceses: *Le bon Dieu est francais*. En efecto, habrá politeísmo mientras que existan muchos pueblos. El Dios verdadero del pueblo, es el punto de honor de su nacionaiidad.

(5) *Ibi nostra spes arit res: Allí nuestra esperanza será un hecho*, Agustín. *Pero por eso poseemos las premisas de la vida eterna en nuestra esperanza, hasta que la perfección llegue en el día del juicio final, cuando nosotros sentiremos y veremos la vida en que hemos creído y que hemos esperado*.

(6) *Según relatos de los que han visitado los pueblos de esta tierra, hay algunos entre estos pueblos que consideran que la vida futura no es idéntica con la actual o mejor que ésta, sino que ésta es peor*. Parny. (Quev. chois, T. I, Melang), cuenta de un esclavo negro que se hallaba moribundo, que no quiso hacerse bautizar para llegar a la vida eterna diciendo: *Je ne veux point d'une autre vie, car peut-etre y serais-je encore votre esclave*. Lo que quiere decir: *Yo no quiero ninguna otra vida porque posiblemente seré allí todavía su esclavo*.

(7) Allí todo será restituído; nada, *ni un diente y ni una uña* se perderá. Ver Aurelius Prudent. (Apotheos. de resurr. carnis hum.). Y esta creencia que a vuestros ojos parece brutal, carnal, y por eso es rechazada por vosotros, es la única creencia consecuente, sincera y verdadera. A la identidad de la persona, pertenece la identidad del cuerpo.

(8) *Después de la resurrección, el tiempo ya no se medirá según días y noches. Más bien será un solo día sin noche*, loa. Damascen. (Orth. lidai, Lib. II, c. 1.).

(9) *Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit: Será el mismo cuerpo y sin embargo no el mismo*, Agustín. (v. I. Ch. Deodarlein. Inst. Theol. Christ., Altdorf 1781, párrafo 280).

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO VIGÉCIMO

El punto de vista esencial de la religión

El punto de vista esencial de la religión es el punto práctico, es decir, el subjetivo. El objeto de la religión es el bienestar, la salvación, la beatitud del hombre; la relación que existe entre el hombre y Dios no es otra cosa que la relación que hay entre el hombre y su felicidad: Dios es la salvación realizada del alma, o sea, el poder ilimitado de realizar la salvación y la felicidad del hombre (1). La religión cristiana se distingue, especialmente, por eso de todas las religiones, porque ninguna ha recalcado tanto como ella la necesidad de la salvación del hombre. Por eso no se llama tampoco una doctrina de Dios, sino una doctrina de salvación. Pero esta salvación no es mundana, no es felicidad y bienestar terrestres. Al contrario: los cristianos más profundos y verdaderos han dicho que la felicidad terrestre aleja al hombre de Dios, y afirman que en cambio las desgracias, los sufrimientos, las enfermedades, llevan al hombre nuevamente a Dios y que por tanto sólo esas desgracias son apropiadas para el cristianismo (2). ¿Por qué? Contesto: Porque en la desgracia, el hombre sólo piensa en una forma práctica y subjetiva, porque en la desgracia sólo se dirige al único que es necesario para él, porque en la desgracia se siente a Dios como una necesidad del hombre. El placer y la alegria distraen al hombre, la desgracia y el dolor lo contraen. En el dolor niega el hombre la verdad del mundo; todas las cosas que encantan a la fantasía del artista y a la inteligencia del pensador pierden su encanto y su poder para él. El se hunde en sí mismo, en sus sentimientos. Este sentimiento abismado en sí mismo y concentrado en sí mismo, este sentimiento que sólo se tranquiliza en sí mismo, que niega el mundo y que sólo quiere un mundo y una naturaleza ideales, pero un hombre real, ese sentimiento que sólo conoce una necesidad intrínseca y necesaria de salvación, este sentimiento, digo, es Dios. Dios, como Dios, Dios, como objeto de la religión que y sólo así como este objeto es Dios; pues es Dios sin sentido de su nombre propio, ni en el sentido de un ser general y metafísico. Dios es esencialmente un objeto de la religión, no de la filosofía; es un objeto del sentimiento, no de la razón; es un objeto de la necesidad del corazón, no de la libertad del pensamiento; en una palabra, es un objeto, es un ser que no expresa la esencia desde el punto de vista teórico sino desde el punto de vista práctico.

La religión liga sus doctrinas con maldición y bendición, con condenación y beatitud. Feliz el que cree; infeliz, perdido y condenado quien no cree. Luego, no apela a la razón sino al sentimiento, al instinto de felicidad, a los efectos de temor y de esperanza. No se coloca en un punto de vista teórico; de lo contrario, debería tener la libertad de expresar sus doctrinas sin deducir de ellas consecuencias prácticas, sin obligar a la fe por decir así; porque cuando se dice, estoy condenado si no creo, significa esto una ligera obligación de la conciencia a aceptar la fe; el temor del

infierno me obliga a creer. Aun si mi fe, en su principio, fuera libre -el miedo se mezcla siempre con esta fe-, mi sentimiento está en algún modo cohibido; la duda, el principio de toda libertad teórica, me parece un crimen. Pero el concepto supremo, el ser supremo de la religión, es Dios, luego es el crimen máximo la duda en Dios, y más aún la duda de que Dios existe. Pero lo que no me atrevo a dudar, lo que no puedo dudar sin sentirme intranquilizado en mi alma, sin acusarme de una culpa, no es tampoco ninguna cosa de la teoría sino de la conciencia, no es cuestión de la razón sino del sentimiento. Pero dado que el punto de vista práctico o subjetivo es el único punto de vista de la religión, y dado que en consecuencia sólo considérase como hombre íntegro y capaz aquel que obra según sus finalidades conscientes, ya sean físicas, ya morales y que contempla este mundo sólo en relación con estos objetos y necesidades pero no en sí, todo lo que se halla detrás de esta conciencia práctica, y que forma el objeto esencial de la teoría -digo de la teoría en su sentido más original y más general, o sea en el sentido de la contemplación y experiencia objetiva, de la razón y de la ciencia en general (3) -cae para la religión fuera del hombre y fuera de la naturafeza para parar en un ser especialmente personal. Todo lo que es bueno, principalmente sólo aquéllo que mueve al hombre quiera o no quiera, que no está ligado a intenciones y proposiciones, que pasa los límites de la conciencia práctica, viene de Dios; en cambio, todo lo malo, principalmente sólo aquello que sobresalta al hombre quiera o no quiera en sus intenciones morales y religiosas, arrastrándolo con fuerza terrible, viene del diablo. Para conocer la esencia de la religión se precisa conocer al diablo, a Satán, a los demonios (4). No se puede omitir estas cosas sin mutilar forzosamente la religión. Las gracias y sus efectos forman el contraste de los efectos del diablo. Así como los instintos arbitrarios y sensuales que provienen de la profundidad de la naturaleza y como todos los fenómenos para la religión inexplicables del mal moral y físico -ya sea real, ya sea imaginario- aparecen a la religión como efectos del ser malo, así le parecen a ellos también necesariamente todos los movimientos arbitrarios del entusiasmo y del encanto como efectos del ser bueno, de Dios, del Espíritu Santo o de las gracias. De ahí la arbitrariedad de las gracias, la queja de los piadosos de que la gracia tan pronto los beatifica y recrea, como tan pronto los abandona y rechaza. La vida y la esencia de la gracia es también la vida y la esencia del sentimiento. En efecto, el sentimiento es el paráclito de los cristianos. Y los momentos sin sentimiento ni entusiasmo, carecen de gracia divina.

Con respecto a la vida interior, la Gracia puede definirse también como el genio religioso: pero con respecto a la vida exterior, como la casualidad religiosa. El hombre es bueno o malo no solamente por sí mismo, por su propia fuerza, por su voluntad, sino también debido a una cantidad de determinaciones secretas y manifiestas, que, dado el hecho de no tener ningún carácter de necesidad absoluta o física, son atribuídas por nosotros, como dice Federico *el Grande*, a *su Majestad la Casualidad* (5). La Gracia Divina es la fuerza mistificada de la casualidad. Aquí tenemos nuevamente la confirmación de lo que hemos conocido como una ley esencial de la religión. La religión niega, rechaza la casualidad, haciendo todo dependiente de Dios, explicando todo por él: pero sólo niega la casualidad aparentemente; pues la coloca en la arbitrariedad divina. En efecto, la voluntad divina, que por razones inconcebibles (*dicho claramente y sin rodeos, por una arbitrariedad absoluta y sin fundamento ni causa*), por capricho divino predestina a unos al mal, a la perdición, a la desgracia, mientras que a otros los determina al bien, a la

salvación, a la felicidad eterna, no tiene ninguna característica efectiva que la separe del poder de *Su Majestad la Casualidad*. El secreto de la ilusión por la Gracia Divina es, por lo tanto, el secreto o el misticismo de la casualidad. Digo el misticismo de la casualidad, porque, en efecto, es la casualidad un misterio, aunque sea despreciada e ignorada por nuestra filosofía religiosa especulativa, que debido a los misterios ilusorios del ser absoluto, es decir, de la teología, ha olvidado los verdaderos misterios del pensamiento y de la vida, y por eso también, debido al misterio de la gracia divina, el misterio profano de la casualidad (6).

Pero volvamos a nuestro argumento. El diablo es lo negativo, lo malo, lo que proviene de la esencia, no de la voluntad. DI0S, en cambio, es lo positivo, lo bueno que proviene de la esencia, pero no de la voluntad consciente -el diablo es lo malo involuntario, inexplicable, Dios lo bueno, involuntario e inexplicable. Ambos tienen la misma fuente- sólo la cualidzd es diferente u opuesta. Por eso también estaba ligado, hasta en nuestros tiempos modernos, a la creencia en el diablo en lo más íntimo con la creencia en Dios, de modo que la negación del diablo equivalía a la negación de Dios. No sin causa; porque si se empieza a derivar los fenómenos del mal de causas naturales, se empieza también, al mismo tiempo a derivar los fenómenos del bien y de lo divino de la naturaleza de las cosas y no de un ser sobrenatural, y finalmente, se llega a negar a Dios enteramente, o por lo menos a creer en otro Dios distinto del de la religión, o lo que es más común, la divinidad se convierte en un ser inactivo, cuya existencia equivale a la no existencia, porque ya no se ocupa activamente de la vida de los hombres y sólo está por encima del mundo como su principio, como su primera causa, la *prima causa*. Dios ha creado el mundo. Esto es lo único que queda entonces de Dios. El ser perfecto es aquí necesario; porque desde entonces, el mundo corre como una máquina. La parte adicional: Dios crea siempre, crea hoy todavía, sólo es un agregado de una reflexión extrínseca; el ser perfecto expresa aquí completamente el sentido religioso, porque el espíritu de la religión es aniquilado cuando la actividad de Dios se ha convertido en algo perfecto. Otra cosa es si la conciencia verdaderamente religiosa dice: el perfecto es hoy todavía un presente: porque entonces hay un sentido legal, de reflexión, porque Dios es aquí un Dios activo.

La religión se destruye donde entre Dios y el hombre se intercala la presentación del mundo, de las llamadas *causas intermedias*. Pues entonces se ha introducido un ser extraño, el principio de la inteligencia; la paz está rota, la armonía de la religión que sólo existe en la relación inmediata del hombre con Dios, ha desaparecido. La causa intermedia es una capitulación de la inteligencia incrédulá al corazón creyente. Por cierto, Dios obra también de acuerdo con la religión, mediante otras cosas y seres sobre el hombre. Pero Dios es finalmente la única causa, el único ser que obra y actúa. Lo que te hace otra persona, en el sentido de la religión, no lo hace ella sino Dios; la otra persona sólo es la apariencia, el medio, el vehículo, no la causa. Pero la causa intermedia no es ni carne ni pescado, es una cosa intermedia entre un ser independiente y dependiente. Dios da el primer impulso; pero entonces la causa intermedia obra por sí misma (7). La religión no sabe de por sí nada de la existencia de las causas intermedias; esta existencia es más bien una piedra de toque para ella; porque es precisamente el imperio de las causas intermedias, el mundo sensitivo, la naturaleza la que separa al hombre de Dios; aunque Dios, por ser un Dios real, es a

su vez también un ser sensitivo (8). Por eso cree la religión que esa pared divisoria un día va a caer. Un día no habrá ninguna naturaleza, ninguna materia, ningún cuerpo, por lo menos no habrá ningún cuerpo que separe al hombre de Dios; un día habrá solamente Dios y el alma piadosa. La religión tiene, debido a la contemplación natural, es decir, no religiosa, conocimiento de la existencia de las cosas intermedias, o sea de las cosas que se encuentran entre Dios y el hombre; pero esta contemplación la destruye en seguida haciendo de los efectos de la naturaleza efectos de Dios. A esta idea religiosa contradice naturalmente la inteligencia y la percepción que concede a las cosas naturales una verdadera actividad independiente. Y esta contradicción que hay entre la contemplación natural y religiosa, la resuelve la religión precisamente haciendo de la eficacia innegable de las cosas, una eficacia de Dios mediante aquellas cosas. Entonces la esencia y la cosa principal es aquí Dios, la cosa secundaria y la no esencial es el mundo. Por el contrario, cuando se atribuye una actividad independiente a las cosas intermedias, cuando se las emancipa, por decir así, entonces el caso es al revés: la naturaleza es la esencia y Dios la no esencia. El mundo es independiente en su existencia; sólo en su principio depende todavía. Dios es aquí sólo un ser hipotético y derivado, proveniente de la necesidad de la inteligencia limitada, para la cual la existencia del mundo que representa una máquina confeccionada por Dios, no es aplicable sin un principio automotor; pero ya no es una esencia original y absolutamente necesaria. Dios no existe por sí mismo, sino porque el mundo existe y sólo tiene sentido como primera causa de la máquina mundial. El hombre de inteligencia limitada se escandaliza ante una existencia original e independiente del mundo porque sólo la contempla desde el punto de vista subjetivamente práctico, sólo en su vulgaridad, sólo como máquina de herramientas, no en su majestad y gloria, no como cosmos. El se objetiva, es esa piedra de toque de su pensamiento fuera de sí como la causa primordial que ha lanzado a este mundo a la existencia con el objeto de que marche eternamente al igual que la materia puesta en movimiento por un empuje matemático; es decir, el hombre se imagina un origen mecánico del mundo. Una máquina debe tener un principio; esto lo dice su concepto; pero no tiene el movimiento en sí.

Toda cosmogonía religiosa y especulativa es tautología y esto lo veremos también en el siguiente ejemplo. En la cosmogonía el hombre declara o sólo realiza el concepto que tiene del mundo; él dice aquí lo mismo que manifiesta del mundo en otras oportunidades. Así dice en la cosmogonía: si el mundo es una máquina, entonces se comprende que no se ha hecho por sí mismo, sino que ha sido creado, es decir, que tiene una causa mecánica. En esto coincide, en efecto, la conciencia religiosa con la conciencia mecánica, pues también para esta conciencia mecánica el mundo es sólo un artificio, un producto de la voluntad. Pero sólo coinciden en un momento, en el momento de la creación; cuando esta creación es un solo acto, ha pasado, ha pasado también la armonía. El mecánico necesita de Dios sólo para hacer el mundo; una vez hecho el mundo abandonó a Dios y goza de corazón de su independencia teística. En cambio, la religión sólo hace hacer el mundo para mantener siempre la conciencia de su nulidad, de su dependencia de Dios. La creación es para el mecánico el último hilo que lo liga a la religión; la religión para la cual la improtancia del mundo es una verdad presente (pues toda la fuerza y actividad es para ella fuerza y actividad de Dios), es para él sólo una reminiscencia de la juventud, la no existencia del mundo - pues al principio, antes de la creación, no había ningún mundo, era Dios sólo- en la

lejanía, en el pasado; mientras que la autonomía del mundo, que embarga todo su pensamiento y toda su reflexión, impresiona sobre él con el poder de la presencia. El mecánico interrumpe y acorta la actividad de Dios por la actividad del mundo. Dios tiene para él todavía *un derecho histórico*, pero este derecho contradice al derecho de su naturaleza; por eso limita, en cuanto sea posible, ese derecho correspondiente a Dios, para obtener un campo más amplio para sus causas naturales.

La creación, en el sentido del mecánico, tiene la misma suerte que los milagros; porque también reconoce a éstos ya que una sola vez existen, por lo menos en la opinión religiosa. Pero -si se prescinde del hecho de que él considere a los milagros como algo natural, como algo mecánico-, para los milagros sólo pueden concebirse, si se los coloca en el pasado; porque para el presente los rechaza. Cuando alguien no cree en alguna doctrina por voluntad propia, cuando sólo cree porque esa doctrina es creída generalmente, o sea por los demás o, porque, por una razón cualquiera debe ser creída, en una palabra, cuando la fe intrínsicamente ya no existe, entonces se coloca también extrínsecamente el objeto de la fe en el pasado. De esta forma la incredulidad se desahoga; pero a la vez concede a la fe por lo menos un derecho histórico. El pasado es entonces el punto intermedio entre la fe y la incredulidad; creo, efectivamente, en milagros, pero no en milagros que actualmente suceden, sino que han sucedido alguna vez y que felizmente ya pertenecen a los pluscuamperfectos. Lo mismo sucede aquí. La creación es un acto o un afecto de Dios inmediato, un milagro; porque no habia nada fuera de Dios. En la representación de la creación el hombre pasa por encima del mundo, prescinde de él; se presenta en el momento de la creación corno algo no existente, luego se quita de por medio lo que hay entre Dios y él, y se pone en contacto inmediato con Dios. Pero el mecánico se asusta de ese contacto inmediato con la divinidad, por eso hace del presente en seguida un perfecto; intercala millares de años entre su contemplación natural, física, y la idea de una actividad de Dios.

Por eso, en el sentido de religión, es sólo Dios la causa de todos los afectos buenos y positivos (9). Dios es la última pero también la única causa y con ella contesta a todas las preguntas de la teoría o de la inteligencia, o más bien las rechaza: pues la religión contesta todas las preguntas con un *no*; da una contestación que es lo mismo que ninguna, todas las diferentes preguntas, las liquida siempre con la misma contestación, haciendo de todas las actividades de la naturaleza, actividades inmediatas de Dios, actividades de un ser extra o sobrenatural y personal. Dios es el concepto que sustituye la deficiencia de la teoría. Es la explicación de lo inexplicable; pero esta explicación no explica nada porque debe explicar todo sin distinción ninguna -Dios es la noche de la teoría que sin embargo aclara al sentimiento por el hecho de que falta la medida de la oscuridad, que es la luz de la inteligencia- Dios es el no saber, el que resuelve todas las dudas porque las destruye a todas; lo sabe todo porque no sabe nada en concreto, porque todas las cosas que impresionan a la inteligencia, desaparecen ante la religión. pierden su individualidad, son una nada comparadas con el poder divino. La noche es la madre de la religión.

El acto esencial de la religión con el cual pone en práctica lo que nosotros designamos como su esencia, es la oración. La oración es omnipotente. Todo lo que el hombre piadoso anhela en la oración, lo cumple Dios. Pero no ruega solamente por cosas

espirituales (10), pide también cosas que están fuera de él, que están en poder de la naturaleza, un poder que él precisamente quiere vencer mediante la oración; la oración busca un medio sobrenatural para alcanzar finalidades de por sí naturales. Dios no es para él la causa remota, primaria, sino la causa inmediata y próxima, más próxima que todas las actividades naturales. Todas las fuerzas llamadas *fuerzas intermediarias y causas intermediarias* son para él, cuando reza, una nada; si significaran algo para él, el poder y la intensidad de la oración fracasarían. Más bien no existen para él; de lo contrario sólo buscará su objeto mediante un camino intermedio. Pero él quiere una ayuda inmediata. El la busca en la oración, en la certidumbre de que mediante la oración él puede hacer mucho más que por medio de cualquier esfuerzo y actividad de la naturaleza y de la razón, convencido de que la oración tiene fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales (11). Pero en la oración él se dirige inmediatamente a Dios. Por eso, Dios es para él la causa inmediata, la oración cumplida, el poder que realiza la oración. Pero un efecto inmediato de Dios es un milagro -por tanto el milagro es una parte esencial en la convicción de la religión. La religión lo explica todo de una manera maravillosa. El hecho de que no siempre se producen milagros, se comprende, por sí solo, de la misma manera como se comprende el hecho de que el hombre no reza siempre. Pero este hecho de que no siempre se producen milagros, está basado en causas ajenas a la esencia de la religión, en la convicción natural o sensitiva. En cambio, donde empieza la religión, empieza el milagro. Cada oración verdadera es un milagro, es un acto de fuerzas sobrenaturales. El milagro exterior sólo hace visibles los milagros interiores, es decir, que en él sólo se manifiesta en tiempo y lugar, como un hecho especial, lo que de por sí está fundado en la convicción religiosa; es decir, que Dios es la causa sobrenatural e inmediata de todas las cosas. El milagro real sólo es una expresión afectiva de la religión --es un momento de excitación. Los milagros sólo se producen en casos extraordinarios, cuando el alma está excitada-; por eso hay también milagros de la ira. Con sólo sangre fría no se produce ningún milagro. Pero precisamente en el afecto manifiéstase el alma. El hombre tampoco reza siempre con el mismo calor e intensidad. Semejantes oraciones carecen por eso mismo de éxito. Pero sólo la oración afectiva manifiesta la esencia de la oración. Se reza cuando se considera que la oración de por sí es un poder santo, una fuerza divina. Lo mismo puede decirse también con respecto al milagro. Los milagros se producen -no importa si son pocos o muchos- donde la base es una convicción afectiva. Pero el milagro no es ninguna convicción teórica del mundo o de la naturaleza; el milagro satisface a las necesidades prácticas, pero en contradicción con las leyes, que se imponen a la razón; en el milagro el hombre somete la naturaleza a sus finalidades como si ella fuera una existencia nula; el milagro es el grado más alto del egoísmo espiritual o religioso: en el milagro todas las cosas están al servicio del hombre que sufre. De ahí se comprende que la concepción esencial de la religión, desde el punto de vista práctico y subjetivo, es la convicción de que Dios -porque la esencia del poder sobrenatural es idéntica con la esencia de Dios -es un ser práctico o subjetivo, pero un ser que sustituye la deficiencia y la necesidad de la contemplación teórica. Luego, no es ningún objeto del pensamiento o de la inteligencia, como tampoco lo es el milagro, el cual debe su origen sólo a la ausencia del pensamiento. Si yo aceptara el punto de vista del pensamiento, de la investigación, de la teoría, donde considero todas las cosas en sí mismas y en relación a ellas mismas, desaparece en la nada aquella esencia que hace milagros, y en la nada el milagro -se comprende el milagro

religioso, que es absolutamente diferente del milagro natural- aunque siempre se confunden ambas cosas para ofuscar la inteligencia a fin de que introduzca, bajo la apariencia de una cosa natural, el milagro religioso en el imperio de la razón.

Pero precisamente porque la religión no sabe nada de este punto de vista, de la esencia de la teoría, por eso, la verdadera y general esencia de la naturaleza y de la humanidad, que para ella es oculta y que sólo el ojo teórico ve, se transforma en una esencia distinta, milagrosa y sobrenatural -transformándose el concepto de la especie en el concepto de Dios, que a su vez es una esencia individual, pero que se distingue de los individuos humanos por el hecho de que posee cualidades en una medida que es propia a la especie. Por eso en la religión el hombre exterioriza su esencia fuera de sí, contemplando su propia esencia como si fuera otra; y lo es necesariamente porque la esencia de la teoría está fuera de él, porque toda su esencia consciente se transforma en subjetividad práctica. Dios es su otro yo, su otra mitad perdida; en Dios él se completa; en Dios recién es un hombre perfecto. Dios es para él una necesidad; algo le falta sin que sepa qué es lo que le falta -Dios es aquello que le falta. Dios es para él indispensable; Dios pertenece a su esencia. El mundo es una nada para la religión (12) -el mundo que no es otra cosa sino el concepto de la realidad, manifiesta en su gloria sólo la teoría; las alegrías teóricas son las alegrías más bellas y más espirituales de la vida; pero la religión no sabe nada de la alegría del pensador, nada de las alegrías del investigador, nada de las alegrías del artista. Le falta la concepción del universo, la concepción de lo que es realmente infinito, la conciencia de la especie. Sólo en Dios completa su deficiencia de la vida, la falta de un contenido esencial que la vida real ofrece, en forma abundante, a la concepción natural. Dios es para ella el sustituto del mundo perdido. Dios es para ella la pura concepción, la vida.

La concepción práctica es una concepción sucia, porque está manchada por el egoísmo. En efecto, yo sólo tengo relación con una cosa que considero desde el punto de vista práctico, por razones egoístas. Esta concepción no satisface, porque el objeto no es un objeto adecuado para mí. Por el contrario, la concepción teórica es una concepción alegre, que se satisface, que es feliz, porque, en ella el objeto es un objeto del amor y de la oración; el objeto irradia en la luz de la libre inteligencia admirablemente, como un diamante, transparente como un cristal de roca; la concepción de la teoría es una concepción estética; en cambio, la concepción práctica es inestética. Por eso la religión completa la falta de una concepción estética en la idea de Dios. Para ella el mundo es una nada en sí misma, y la contemplación y la admiración del mundo significa idolatría; porque el mundo es para ella sólo una cosa artificial (13). Por eso Dios es para ella una concepción pura, no manchada, es decir una concepción teórica o estética. Dios es el objeto con el cual el hombre religioso tiene una relación objetiva; en Dios existe para él el objeto que tiene interés por sí mismo. Dios es el objeto de sí mismo. Por eso Dios tiene para la religión el significado que el objeto tiene en general para la teoría. La esencia general de la teoría es para la religión una esencia especial.

Notas

(1) *Tu salvación sea tu único pensamiento; Dios tu única preocupación*, Tomás de K. (De imit. Lib. I, C. 23). *No pienses nada contra tu propia salvación. Y dijo poco; en lugar de decir* contra*, tendría que haber dicho* fuera de, Bernardo. (De consid. ad Eugenium, lib. II). *Quien busca a Dios, se preocupa por su propia salvación*.

(2) Por lo demás, quien sólo de la desgracia demuestra la realidad de la religión, demuestra también la realidad de la credulidad.

(3) Luego, aquí y en las demás citas de este libro, la teoría se entiende en el mismo sentido, en que es la fuente de la verdadera y objetiva práctica; porque el hombre sólo puede tanto como sabe: *tantum potest quantum acit*. La expresión, el punto de vista subjetivo, dice, por lo tanto, sólo que el punto de vista de la incultura y de la ignorancia es el punto de vista de la religión.

(4) Sobre las ideas bíblicas con respecto a Satán, su poder y su eficacia, véase Lützelberger, Características fundamentales de la doctrina de San Pablo y G. Ch. Knapp: Conferencia sobre la doctrina cristiana, párr. 62 a 65. A este capítulo pertenecen también las enfermedades demoníacas y las obsesiones diabólicas. También estas enfermedades están fundadas en la Biblia. S. Knapp. (párrafo 65, III, 2-3).

(5) Schelling explica, en su libro sobre la libertad, este enigma mediante una autodeterminación realizada en la eternidad, es decir, antes de esta vida. ¡Qué suposición fantástica e ilusoria! Porque precisamente la fantasía, la fantasía infantil y absurda, es el secreto más íntimo de los llamados filósofos positivos, de estos *profundos*, sí, muy profundos especuladores religiosos. Cuando más profundos, tanto más absurdos son.

(6) Se declarará, por cierto, a esta revelación del misterio de la ilusión de la gracia, sin duda por atea y diabólica. A mí no me importa: prefiero ser un diablo en unión con la verdad que un ángel en unión con la mentira.

(7) A esta clase de doctrinas pertenece también la enseñanza tonta y sofística de la colaboración de Dios, en la que Dios no solamente da el primer impulso, sino que coopera también en la acción de las causas intermedias. Por lo demás, esta doctrina es sólo un efecto especial del dualismo contradictorio entre Dios y la Naturaleza, que se manifiesta a través de la historia del cristianismo. Sobre el objeto de esta anotación, así como de todo este capítulo, véase también Strauss, La doctrina cristiana, II Bd., párrafo 75 y 76.

(8) *Mientras que estamos en el cuerpo, estamos alejados de Dios*, Bernardo. (Epist. 18 en la edición de Basel de 1552). Por eso el concepto de la otra vida no es más que el concepto de la religión verdadera y perfecta, librada de las barreras y de los obstáculos de esta vida, es decir, que el concepto de la otra vida es, como ya se ha dicho arriba, sólo la verdadera opinión de la religión. Aquí creemos; allí lo vemos; allí no hay nada fuera de Dios, es decir, no hay nada que se ponga entre Dios y el alma; es la verdadera opinión de la religión. *Todavía Dios se nos presenta como si estuviese escondido y oculto y no es posible que en la vida tratemos con él de cara a cara. Todas las criaturas no son ahora otra cosa que simples larvas bajo las cuales se esconde Dios y trata con nosotros*, Lutero. (T. XI, pág. 70). *Si no fuera por la imagen de las criaturas, tendrías a Dios sin cesar*, Tauler. (L. c., pág. 313).

(9) Pero también de todos los efectos negativos, malos, perjudiciales y hostiles para los hombres; porque también éstos suceden, como se expresa la teología sofística, sólo con el permiso de Dios; en efecto, el diablo, la causa de todo lo malo, no es otra cosa sino el Dios malo, la ira de Dios personificada, imaginada como un ser especial, y por eso es la ira de Dios la causa de todo lo malo. *Las escenas de las crueldades conocidas por la historia (por ejemplo, de Jerusalén o Utica) debe recordarnos la ira de Dios y conmovernos a mitigar esa ira de Dios mediante verdadera penitencia y oraciones fervientes*, Melanchthon. (Declam., T. II, pág. 29).

(10) Sólo la incredulidad con respecto a la oración ha limitado astutamente el efecto de la oración al terreno espiritual.

(11) En la representación sensual es por lo tanto la oración un medio de prestidigitación (pero esta imaginación no es cristiana aunque muchos cristianos sostienen que la oración obliga a Dios); pero en el cristianismo Dios es de por sí el alma satisfecha, la omnipotencia de la bondad, que no deniega al alma (naturalmante religiosa) absolutamente nada. Pero la idea de un medio obligatorio tiene por base un Dios sin alma.

(12) *Sin la providencia divina y el poder divino la naturaleza es una nada*, Lactsntius. (Div. Inst., lib. III, c. 28). *Todo lo que ha sido creado, aunque haya sido bien hecho por Dios, no es bueno en comparación con el creador, así como en comparación con él es también una nada; porque sólo a sí mismo atribuye Dios la existencia en el sentido más alto y más propio, pues dice: Yo soy quien soy*, Agustín. (De perfect just. hom., c. 14).

(13) *Los ojos aman las formas bellas y variadas, los colores brillantes y agradables. Pero estas cosas no deben obsesionar mi alma, la que solamente debe ser obsesionada por Dios que la ha hecho; pero por cierto aquellas cosas son buenas porque son hechas por él, pero mi único bien es él mismo y no estas cosas*, Agustín. (Confess. I. X, c. 34). *La Escritura nos prohibe* (2. Korinth. 4, 18), *fijar nuestros sentidos en lo que es visible. Por eso debemos amar a Dios sólo; pero a este mundo, es decir, a todo lo que es el objeto de nuestros sentidos, lo debemos despreciar y sólo utilizarlo para las necesidades de esta vida*. (De Moribus Eccl. cathol. libro I, c. 20).

CAPÍTULO VIGÉCIMO PRIMERO

La contradicción en la existencia de Dios

La religión es el comportamiento del hombre frente a su propio ser -en esto se basa su verdad y su fuerza saludable y moral-, pero a su propio ser no como si fuera el suyo, sino como si fuera de otro ser distinto de él y hasta contrario a él- y en ello está fundada su falta de verdad, su límite, su contradicción con la razón y la moral, de ello proviene la fuente perniciosa del fanatismo religioso, de allí sale el principio supremo metafísico de los sacrificios humanos; en una palabra: ahí se forma la base de todas las atrocidades, de las horrorosas escenas en la tragedia de la historia de las religiones.

La concepción del ser humano como de otro ser que existe para sí es, en cambio, en el concepto original de la religión, una concepción arbitraria, infantil, ingenua, es decir, una concepción que tanto diferencia a Dios del hombre como lo identifica con él. Pero cuando la religión, con los años y en los años adquiere más inteligencia, cuando dentro de la religión se despierta la reflexión sobre la religión, la conciencia de la unidad del ser divino con el ser humano, en una palabra, cuando la religión se convierte en teología, la diferencia entre Dios y el hombre, que en un principio era arbitraria e innocua, se convierte en una diferencia estudiada y deliberada, que no tiene otro objeto que sacar de la conciencia esta unidad ya arraigada en ella.

Por eso cuanto más cerca está una religión a su origen, cuando más verdadera y más sincera es, tanto menos oculta su esencia. Es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre. Y en esta identidad el hombre religioso no se ofende, porque su inteligencia está todavía en armonía con su religión. De este modo Jehová en el antiguo judaísmo sólo era un ser distinto del individuo humano exclusivamente por el modo de su existencia; pero cualitativamente, según su esencia interior, era absolutamente idéntico a los hombres, tenía las mismas pasiones, las mismas cualidades humanas y hasta corporales. Recién en el judaísmo posterior, se separaba en forma decisiva a Jehová del hombre y se empleaba la alegoría para dar a los antropopatismos otro sentido del que tenían en un principio. Lo mismo sucedió también en el cristianismo. En los documentos más antiguos de esta religión, la divinidad de Cristo no se encuentra expresada en forma tan decisiva como posteriormente. Especialmente en los escritos de San Pablo, Cristo es un ser subordinado a Dios, que se encuentra entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, un ser indeterminado y vago -el primero de los ángeles, el hijo mayor, pero sin embargo un ser creado; si se quiere también génito,

pero en este caso también los ángeles y hasta los hombres no son creados, sino génitos, porque Dios es también su padre. La Iglesia identifica a Cristo expresamente con Dios, haciendo de él un objeto de Dios exclusivo, determinando su diferencia de los hombres y ángeles y dándole de este modo el monopolio de un ser eterno no creado. El primer caso de la manera cómo la reflexión sobre la religión, o sea la teología, convierte el ser divino en otro ser distinto del hombre, es la existencia de Dios, a la que se hace objeto de una prueba formal. Las pruebas de la existencia de Dios han sido declaradas contrarias a la esencia de la religión. Lo son; pero sólo según la forma de prueba. La religión representa inmediatamente la esencia intrínseca del hombre, como si fuera una esencia diferente y objetiva. Y la prueba no quiere otra cosa sino demostrar que la religión tiene razón. El ser más perfecto es aquel por encima del cual no puede imaginarse ningún otro. Dios es el ser supremo que el hombre puede pensar e imaginarse. Esta premisa de la prueba ontológica, o sea de la prueba más interesante, porque procede de un punto de vista interior, expresa la esencia intrínseca y más secreta de la religión. Aquella que constituye el límite esencial de su inteligencia, de su alma, de su modo de pensar, aquello es para él Dios -el ser por encima del cual no puede pensarse ningún ser superior. Pero este ser supremo no sería el supremo si no existiera; porque, en tal caso, podríamos imaginarnos un ser más alto, que tendría la ventaja de existir; pero a esta ficción el concepto del ser supremo ya no da ningún lugar. La no existencia es una deficiencia; la existencia, es perfección, felicidad, beatitud. A un ser al cual el hombre da todo, y sacrifica todo lo que para él es caro, querido, no puede tampoco negar el bien y la felicidad de la existencia. Lo contradictorio al sentido religioso sólo consiste en que la existencia se considera como una cosa separada, imaginándose así la apariencia de Dios como si sólo fuera un ser pensado, existente en la imaginación, una apariencia que, por lo demás, en seguida es destruída; porque la prueba demuestra precisamente que a Dios le compete un ser diferente de la imaginación, fuera del hombre, del que piensa, un ser real, existente en sí.

La prueba se diferencia sólo por eso de la religión porque expresa y desarrolla el secreto entimema de la religión mediante una deducción lógica formal, diferenciando así lo que la religión une inmediatamente, porque lo que para la religión es lo más sublime, o sea Dios, no es para ella un pensamiento, sino verdad y realidad inmediatas. Pero el hecho de que cada religión hace también deducciones variadas, lo confiesa en su polémica con otras religiones. *Vosotros, los paganos, no habéis podido pues imaginaros cosa más sublime que vuestros bajos deseos, porque habíais caído en vuestras inclinaciones pecaminosas. Vuestros deseos descansan en una deducción cuyas premisas son vuestros instintos sexuales y vuestras pasiones. Vosotros pensáis de esta manera: la vida más agradable es vivir libremente según sus instintos y porque para vosotros tal vida era la vida más acertada y más verdadera, la convertísteis en vuestro Dios. Vuestro Dios era vuestro instinto sexual, vuestro cielo sólo el espacio libre de las pasiones limitadas por la vida civil y real*. Pero con respecto a sí misma la religión no admite ninguna deducción; porque el pensamiento supremo que puede concebir es su límite, tiene para ella la fuerza de la necesidad, es para ella no una idea sino una realidad inmediata.

Las pruebas de la existencia de Dios tienen por objeto exteriorizar el interior y separado del hombre (1). Por la existencia Dios se convierte en un ser existente en sí: Dios ya no es un ser para nosotros, un ser para nuestra fe, nuestra alma, nuestra

esencia, sino que es también un ser para sí mismo, un ser fuera de nosotros; en una palabra, ya no es fe, alma pensamiento, sino también una existencia real y diferente de la fe, del alma, del pensamiento. Pero tal ser es un ser sensitivo.

El concepto de la sensibilidad está ya en la expresión característica de *estar fuera de nosotros*. La teología sofística por cierto no toma la palabra *estar fuera de nosotros* en el sentido propio, sino que pone en su lugar la expresión indeterminada de un ser independiente y diferente de nosotros. Pero cuando aquel *estar fuera de nosotros* sólo es impropio, también lo es la existencia de Dios. Sin embargo, se trata precisamente de una existencia en la inteligencia propiamente dicha y la determinada, no ambigua, expresión para *ser diferente* es preciso- *ser o estar fuera de nosotros*.

Una existencia real y sensual es aquella que no depende de la determinación de sí mismo, de mi actividad, sino por la cual soy determinado sin quererlo, que existe aún cuando yo no exista, no pienso en ella, no la siento. Luego, la existencia de Dios debería ser una existencia sensitivamente determinada. Pero a Dios no se le ve, no se le oye, se le siente. No existe para mí si yo no existo para él; si yo no creo o pienso en Dios, entonces Dios para mí no existe. Luego sólo existe en cuanto es pensado o creído -no es necesario agregar: *para mí*. Luego su existencia es una existencia real y a la vez irreal. Para expresarla en forma más agradable se dice: una existencia espiritual. Pero la existencia espiritual es precisamente sólo una existencia pensada o creída. Luego, su existencia es una cosa intermedia llena de contradicciones. Con otras palabras: o es una existencia sensitiva, a la cual, sin embargo, faltan todas las determinaciones de la sensibilidad- luego es una existencia asensitiva y sensitiva a la vez, una existencia que contradice al concepto de la sensibilidad, o es solamente una existencia vaga, que en el fondo es una existencia sensitiva, porque para no hacer ver este fondo, se le quitan todos los predicados de una existencia real y sensual. Pero semejante existencia se contradice.

Una consecuencia necesaria de esta contradicción es el ateísmo. La existencia de Dios tiene la esencia de una existencia empírica o sensitiva, pero sin tener las características de la misma; es de por sí un hecho de experiencia, y sin embargo no es, en realidad, ningún objeto de la experiencia. Ella misma exige del hombre que él la busque en la realidad, llena la cabeza con representaciones y producciones sensitivas; pero, si éstas, por lo tanto, no son satisfechas, encuentra que la experiencia está en contradicción con las producciones, con estas imaginaciones, y entonces se cree con derecho a negar la existencia.

Como se sabe, Kant ha negado en su Crítica de las pruebas de la existencia de Dios que la existencia de Dios se pueda deducir por vía de la inteligencia. Kant no mereció por ello el reproche que le hizo Hégel. Kant tenía más bien perfectamente razón: de un concepto no se puede deducir la existencia. Sólo merece el reproche en cuanto quería decir algo especial y hacer un reproche, por decir así, a la inteligencia. Pues se comprende por sí mismo: La inteligencia no puede convertir un objeto de ella en un objeto de los sentidos. Mediante el pensamiento yo no puedo representar lo que pienso, a la vez fuera de mí como una cosa sensitiva. La prueba de la existencia de Dios pasa por encima de los límites de la inteligencia; es exacto; pero en el mismo sentido en que la vista, el oído y el olfato pasan por encima de los límites de la

inteligencia. Sería estúpido reprochar a la inteligencia el hecho de que no satisfaga una exigencia que sólo puede pedirse a los sentidos. La existencia real y empírica sólo me la dan los sentidos. Y la existencia con respecto a la cuestión de la existencia de Dios, no tiene el significado de una realidad interna, de una verdad, sino de una existencia formal, exterior, como es propia a cada ser sensitivo que existe fuera del hombre, independientemente de sus ideas o de su espíritu.

Por eso la religión, en cuanto se funda en la existencia de Dios como en una verdad empírica y exterior, se convierte en una cosa indiferente para el alma. Así como en el culto de la religión, la ceremonia, el uso, el sacramento, se convierten en objetos independientes, sin espíritu, sin alma, así también finalmente la sola existencia de Dios, prescindiendo de las cualidades internas, del contenido espiritual, se convierte en la cosa principal de la religión. Con tal que creas en Dios, crees que él existe, ya estás salvado. Es indiferente si bajo el concepto de este Dios te representas un ser bueno o un monstruo, un Nerón o un Calígula, una imagen de tu pasión, de tu venganza, de tu vanagloria, esto es indiferente, lo principal es que no seas ateísta. La historia de la religión lo ha demostrado suficientemente. Si la existencia de Dios en sí mismo no se hubiera afirmado como una verdad religiosa en las almas, jamás se habría llegado a esas vergonzosas, estúpidas y horrorosas imaginaciones de Dios, que caracterizan la historia de la religión y de la teología. La existencia de Dios era una cosa vulgar, exterior y sin embargo a la vez santa. No es de admirarse, entonces, si sobre esta base sólo pueden formarse las imaginaciones y representaciones más vulgares, bárbaras e inconcebibles.

El ateísmo se consideraba y se considera hoy todavía como la negación de todos los principios morales, de todos los fundamentos de nuestra vida: si Dios no existe, desaparece toda la diferencia entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio. Luego, la diferencia sólo existe en la existencia de Dios, y la verdad de la virtud ya no está en sí misma, sino fuera de ella. Por cierto se relaciona con la existencia de Dios la existencia de la virtud; pero no por una convicción virtuosa del valor y del contenido de la verdad. Al contrario: la creencia de Dios es considerada como una condición necesaria de la virtud, significa la creencia en la nulidad de la virtud en sí misma.

Es por lo demás digno de notar que el concepto de la existencia empírica de Dios recién se ha formado en los tiempos modernos, donde florecieron el empírismo y el materialismo. Por cierto, ya en el sentido más sencillo y más original de la religión, Dios tiene una existencia empírica en un lugar alejado de la tierra. Pero esta existencia no tiene todavía un significado tan prosaico; la imaginación identifica el Dios externo con los sentimientos del hombre. Es de por sí la fuerza imaginativa, es el lugar verdadero de una existencia ausente, no presente para los sentidos, pero sin embargo sensitiva con la esencia (2). Sólo la fantasía resuelve la contradicción entre una existencia a la vez sensitiva y no sensitiva; sólo la fantasía protege al hombre contra el ateísmo. En la imaginación la existencia tiene efectos sensitivos -la existencia actúa como un poder; y la imaginación asocia a la esencia de la existencia sensitiva también los fenómenos de la misma. Donde la existencia de Dios es una verdad viviente, una cosa de la imaginación, allí se cree también en apariciones de Dios (3). En cambio, donde se extingue el foco de la imaginación religiosa, donde desaparecen los efectos y los fenómenos sensitivos, necesariamente ligados a una

existencia sensitiva, allí se convierte en una existencia muerta, que se contradice, y cae en los brazos de la negación, del ateísmo.

La creencia en la existencia de Dios es la fe en una existencia especial, distinta de la existencia del hombre y de la naturaleza. Una existencia especial sólo puede manifestarse de una manera especial. Esta fe es, por lo tanto, sólo entonces una fe verdadera y viviente, si se cree en efectos especiales, apariciones de Dios inmediatas y milagros. Sólo donde la creencia en Dios se identifica con la creencia en el mundo, y donde la creencia de Dios ya no es una creencia especial, donde el ser general del mundo ocupa todo el hombre, desaparece naturalmente también la fe en los efectos y las apariciones de Dios especiales. La fe en Dios se ha roto, ha sufrido un naufragio para llegar a la fe en este mundo, a los efectos naturales por ser ellos los únicos verdaderos. Así como la creencia en los milagros sólo es una creencia en milagros pasados e históricos, así también la existencia de Dios se convierte en histórica y de por sí ateística.

Notas

(1) Pero al mismo tiempo también el fin de verificar la esencia del hombre. Las diferentes pruebas no son otra cosa sino diferentes formas muy interesantes de la afirmación del ser humano de sí mismo. Así, por ejemplo, es prueba física teológica la autoafirmación de la inteligencia teológica.

(2) *Cristo ha ascendido a lo alto ... Esto significa no sólo que está sentado allí arriba, sino también aquí abajo. Precisamente por eso ha subido para que estuviera aquí abajo. Y para que él llene todas las cosas y que él pueda estar en todos los lugares, cosa que no podría hacer aquí en la tierra, porque aquí no podrían verle todos los ojos corporales. Por eso se ha sentado allí, para que cada uno lo pueda ver y que él pueda tratar con todo el mundo*, Lutero. (T. XIII, pág. 643). Esto significa: Cristo o Dios es un objeto, una existencia de la fuerza imaginativa; en la fuerza imaginativa no está limitado a ningún lugar, está presente en todos los lugares. Dios existe en el cielo y por eso es omnipresente; porque este cielo es la fantasía, es la fuerza imaginativa.

(3) *No puedes quejarte de que tengas menos relaciones con Dios que Abraham e Isaac. Tú también tienes apariciones ... Tú tienes el santo bautismo, la última cena del Señor, donde el pan y el vino son la forma y la figura bajo las cuales Dios está presente y habla a tus oídos, a tus ojos y a tu corazón. El se te aparece en el bautismo y es él mismo quien te bautiza y quien te habla ... Es esto por lo tanto lleno de aparición divina y son coloquios que Él tiene contigo*, Lutero, sobre este objeto también. (T. XIX, pág. 407).

CAPÍTULO VIGÉCIMO SEGUNDO

La contradicción en la revelación de Dios

Del concepto de la existencia depende el concepto de la revelación de Dios. El acto testimonial de la existencia, el certificado original de que existe Dios, es la revelación. Las pruebas puramente subjetivas de la existencia de Dios, son las pruebas racionales; la prueba objetiva, la única prueba de su existencia, es su revelación. Dios habla al hombre -la revelación es la palabra de Dios-. Dios se manifiesta mediante el lenguaje, mediante un tono que conmueve el alma y que le da la certeza halagadora de que Dios realmente existe. La palabra es el evangelio de la vida, el signo distintivo de la existencia y de la no existencia. La fe revelada es el punto culminante del objetivismo religioso. La claridad subjetiva de la existencia de Dios se convierte aquí

en un hecho indodable, exterior e histórico. La existencia de Dios es ya de por sí como existencia, un ser exterior y empírico; pero sólo todavía un ser pensado, imaginado, por eso, dudado -de ahí la aseveración de que todas las pruebas no dan una certeza satisfactoria-; pero ese ser pensado e imaginado como un ser real, como hecho, es la revelación. Dios se ha revelado, ha demostrado él mismo su existencia. ¿Quién puede, por lo tanto, dudar todavía? La certeza de la existencia reside para mí en la certeza de la revelación. Un Dios que sólo existe sin manifestarse, que sólo debido a mí mismo existe para mí, sólo es un Dios abstracto, imaginario y subjetivo: sólo un Dios del cual tengo conocimiento por él mismo que existe realmente, es un Dios que actúa por sí mismo, un Dios objetivo. La creencia en la revelación es la certeza inmediata del alma religiosa de que existe aquello que cree, desea, se forja. El alma religiosa no distingue entre lo subjetivo y objetivo -no duda; no tiene los sentidos para ver otras cosas, sino sólo para ver sus imaginaciones en calidad de seres que existen fuera de ella misma. Pero el alma religiosa es una cosa de por sí teórica, sumamente práctica; es un asunto de conciencia- es un hecho. Hecho es para ella sólo lo que se convierte de un objeto de la inteligencia en un objeto de la conciencia; hecho es para ella lo que no puede ser criticado ni tocado sin hacerse culpable de la blasfemia (1); hecho es para ella lo que debe creerse incondicionalmente. Pero el hecho es una fuerza sensitiva, no es ninguna causa; el hecho es para la inteligencia lo que una botella vacía es para la sed. Vosotros filósofos alemanes de la religión que, con vuestra corta inteligencia, nos objetáis los hechos de la conciencia religiosa, para narcotizar nuestra inteligencia y para convertirnos en esclavos de vuestra creencia infantil ¿no veis que los hechos son tan relativos, tan diferentes como subjetivas son las representaciones de las religiones? ¿Acaso no eran los dioses del Olimpo también *hechos*, que con su existencia demostraron su realidad? (2). ¿Acaso no se consideraban también las historias milagrosas y ridículas de los paganos como hechos? ¿Acaso no eran también los ángeles y los demonios personas históricas? ¿Acaso no han aparecido también ellos en forma real? ¿Acaso no ha hablado realmente en aquel entonces la burra de Balaam? ¿Acaso no han creído hasta los sabios ilustrados del siglo XVIII en esa burra parlante como en un milagro, por ejemplo, como en el de la encarnación o cualquier otro semejante a éste? ¡Oh filósofos grandes, estudiad de una vez por todas y ante todo el lenguaje de la burra de Balaam! Sólo al ignorante suena extrañamente; pero os aseguro que al estudiar, este lenguaje reconoceréis vuestro propio idioma materno y encontraréis que esta burra ya hace miles de años ha divulgado los más grandes secretos de vuestra sabiduría especulativa. Hecho, señores míos, es, para repetirles nuevamente, una imaginación de cuya verdad no se duda porque su objeto no es ningún asunto de la teoría sino del sentimiento, que desea que exista aquello que ella desea, que ella crea; hecho es lo que está prohibido negar, aunque no sea exteriormente sino interiormente; hecho es cualquier posibilidad que pase por realidad cualquier imaginación que para su tiempo expresa una necesidad y con ella un límite infranqueable del espíritu: hecho es todo deseo representado como cumplido; en una palabra: hecho es todo aquello de que no se duda por la sencilla razón de que no debe dudarse. El sentimiento religioso tiene, según su naturaleza, la certeza inmediata de que todos los movimientos arbitrario:; y todas las determinaciones son personas de afuera, son apariciones de otro ser. El sentimiento religioso se convierte en un voto pasivo; a Dios, en cambio, lo convierte en un ser activo. Dios es la actividad, pero lo que lo determina a ser activo, lo que convierte su actividad, que, por lo pronto, solamente es un poder ilimitado, en

una actividad real, la causa principal, la razón de esta actividad no es él mismo porque él no necesita nada para sí, él no tiene necesidades; sino que es el hombre, el sujeto religioso, o sea el sentimiento. Pero al mismo tiempo el hombre es nuevamente determinado por Dios, se convierte en pasivo, él recibe de Dios determinadas revelaciones, determinadas pruebas de su existencia. Luego, en la revelación el hombre es determinado por sí mismo, por ser él la causa determinativa de Dios, el factor que determina a Dios, es decir: la revelación es solamente la auto-determinación del hombre, sólo que entre él como determinado y él como determinante, se intercala un objeto: Dios, el otro ser. El hombre proporciona mediante Dios su propio ser a sí mismo. Dios es el lazo personificado entre el ser, la especie y el individuo, entre la naturaleza humana y la conciencia humana. La fe revelada revela más que nada la ilusión característica de la conciencia religiosa. La premisa de esta fe es: el hombre no puede saber nada por sí mismo de Dios, todo su saber sólo es vanidad terrenal, humana. Y Dios es un ser supremo; sólo Dios se conoce a sí mismo. Luego no sabemos nada de Dios, sino lo que él nos ha revelado. Sólo el contenido comunicado por Dios es un contenido divino, supremo, sobrenatural. Mediante la revelación conocemos luego a Dios por sí mismo; pero la revelación es la palabra de Dios, es el Dios que ha hablado por sí mismo. En la fe revelada niégase. Por lo tanto, el hombre se excede y se pasa fuera de sí mismo; opone la revelación a la ciencia y a la opinión humana porque en el1a se manifiesta un saber oculto, la plenitud de todos los secretos sobrenaturales. Aquí la inteligencia debe cal1arse. Pero, sin embargo, la revelación es todavía una revelación determinada sólo por la naturaleza humana. Dios no habla a animales o a ángeles, sino a hombres; luego habla un lenguaje humano con representaciones humanas. El hombre es el objeto de Dios antes de que se manifieste exteriormente al hombre; él piensa en los hombres, él se determina según la naturaleza y según las necesidades del hombre. Dios, por cierto, es libre en su voluntad; puede revelar y no revelar; pero no es libre en la inteligencia; él no puede revelar al hombre sólo lo que quiere, sino sólo lo que conviene al hombre, lo que corresponde a su naturaleza tal como es, si es que quiere revelarse. El revela lo que debe revelar si es que su revelación debe ser una revelación para el hombre y no para otro ser cualquiera. Luego, lo que piensa Dios para el hombre lo piensa como determinado por la idea del hombre, como proveniente de la reflexión sobre la naturaleza humana. Dios se coloca en el lugar del hombre y así piensa de sí mismo tal como este otro ser puede y debe pensar de él; no piensa con la inteligencia propia, sino con la inteligendia humana. Dios no depende en el proyecto de sus revelaciones de sí mismo, sino de la inteligencia del hombre. Lo que de Dios pasa al hombre, esto proviene del hombre y pasa a Dios para volver al hombre, es decir, que proviene de la esencia del hombre al hombre consciente, de la especie al individuo. Luego, no existe entre la revelación divina y la llamada inteligencia humana o naturaleza del hombre, ninguna otra diferencia, sino una diferencia ilusoria. También el contenido de la revelación divina es de origen humano; porque este contenido proviene, no de Dios como Dios sino del Dios determinado por la inteligencia humana y la necesidad humana, vale decir, que proviene de la inteligencia y de la necesidad humanas. De este modo el hombre, también en la revelación, sólo parte de sí mismo para volver, dando un rodeo, a sí mismo. Y así se confirma también aquí, en forma decisiva, que el secreto de la teología no es otra cosa sino la antropología (3).

Por lo demás, la conciencia religiosa confiesa el carácter humano de la revelación divina con respecto a tiempos pasados. Porque la conciencia religiosa de tiempos posteriores, ya no bastaba un Jehová que de los pies a la cabeza era un hombre, y que demostró claramente su carácter humano. Todo esto sólo eran representzciones en que el Dios de aquel tiempo se acomodaba a la concepción del hombre, es decir, que sólo eran imaginaciones humanas. Pero el hombre no confiesa esto con respecto al contenido actual de la revelación, porque éste radica en él mismo. Sin embargo, cualquier revelación de Dios sólo es una revelación de la naturaleza del hombre. En la revelación el hombre objetiva su propia naturaleza oculta. El es determinado por su esencia, él es afectado por ella como si fuera una esencia ajena; él recibe de las manos de Dios lo que su propia esencia desconocida le proporciona como una necesidad de ciertas condiciones del tiempo.

La fe revelada es una fe infantil y sólo es respetable mientras que sea infantil. Pero el niño es determinado por cosas exteriores. Y la revelación tiene, preciszmente, el objeto de lograr, mediante el auxilio de Dios, lo que el hombre por sí mismo no puede obtener. Por eso se ha llamado a la revelación: la educación del género humano. Es esto exacto; sólo que no hay que poner la revelación fuera de la naturaleza del hombre. Tan necesariamente como el hombre se siente impulsado interiormente a representar doctrinas morales y filosóficas en forma de narraciones y fábulas, tan necesariamente cree él la revelación como algo que le ha sido dado interiormente. El contenido de las fábulas tiene un objeto -el objeto de hacer a los hombres buenos e inteligentes; él elige intencionalmente la forma de la fábula, por ser el método más convincente y más ilustrativo; pero, al mismo tiempo, se siente impulsado a esa forma de doctrina, por su propia naturaleza intrínseca, debido a su amor hacia la fábula. Lo mismo pasa con la revelación, que se manifiesta en un individuo. Este individuo tiene un objeto; pero al mismo tiempo vive en las imaginaciones, mediante las cuales realza ese objeto. El hombre objetiva, sin quererlo, por la fuerza imaginativa, su propio ser intrínseco; lo coloca fuera de sí. Este ser de la naturaleza humana, objetiva da y personificada y que obra sobre él, mediante la fuerza irresistible de la imaginación, como una ley de su pensamiento y de su actitud, es Dios.

A esto se deben los efectos benéficos y morales de la fe revelada sobre el hombre; porque la esencia propia sólo influye sobre el hombre inculto y subjetivo cuando lo objetiva como si fuera otro ser personal, un ser que tiene el poder de castigar y a cuya mirada no escapa nada.

Pero como la naturaleza *inconscientemente produce obras que tienen el espíritu como si fueran producidas conscientemente*, así la revelación produce actos morales pero sin que procedan de moralidad, actos morales pero no intenciones morales. Los mandamientos morales se observan efectivamente, pero carecen de la intención moral por el hecho de que estos mandamientos son considerados como procedentes de un legislador existente y porque se ponen así a la par de mandamientos policiales, y arbitrarios. Lo que se hace no se hace porque es bueno y porque debe obrarse de este modo, sino porque Dios lo ha mandado. El contenido de este mandamiento es indiferente; todo cuanto Dios manda es justo (4). Si sus mandamientos coinciden con la inteligencia, con la ética, entonces esto significa una suerte, pero una suerte casual

para el concepto de la revelación. Las leyes ceremoniales de los judíos eran también mandamientos revelados y divinos, pero de por sí eran arbitrarias y espontáneas. Los judíos hasta recibieron de Jehová el mandamiento de gracia de poder robar; claro está que este mandamiento existió sólo para un caso especial.

Pero la fe revelada no solamente echa a perder el sentido y el gusto moral y la estética de la verdad, sino que envenena y hasta mata el sentido divino en el hombre --el sentido de la verdad y la sensación de la verdad. La revelación de Dios es una revelación temporaria y terminal. Dios se ha revelado sólo una vez por todas en el año *x*, y esto, no a los hombres de todos los tiempos y lugares, ni tampoco a la inteligencia y a la especie en general, sino a individuos determinados y limitados. Por ser una revelación determinada según el lugar y el tiempo, ella debe conservarse por escrito, a fin de que también otros puedan disfrutarla. Por eso la fe en la revelación es a la vez por lo menos para la posteridad, la fe en una revelación escrita; pero la consecuencia y el efecto necesarios dan fe en que un libro histórico, escrito necesariamente bajo las condiciones del tiempo y de lo finito, adquiere el significado de una palabra eterna y absolutamente valedera -credulidad y conceptos sofísticos.

Porque la fe en una revelación escrita sólo es una fe real, verdadera, no simulada y en tanto también respetable, donde se cree que todo lo que está en la Sagrada Escritura es importante, santo, divino. y de absoluta verdad. En cambio, donde se hacen diferencias entre lo humano y lo divino, entre lo que vale absoluta y relativamente, entre lo que es histórico y eterno, donde no se considera todo lo que está en la Sagrada Escritura, sin diferencia alguna, como absolutamente exacto, allí el juicio de los infieles, de que la Biblia no sea un libro divino, ya se introduce en la Biblia y se le quita, por lo menos indirectamente, el carácter de una revelación divina. Para que la Biblia tenga el carácter de la divinidad, es absolutamente necesario que sea una unidad inseparable que debe aceptarse sin condiciones y sin hacer excepciones y que sea, por otra parte, de absoluta seguridad. Un libro que me impone necesariamente la distinción y la cordura, para poder distiguir lo divino de lo humano, lo eterno de lo que es pasajero, no es ningún libro divino, ningún libro de absoluta seguridad e infalibilidad. Se le coloca en la clase de los libros profanos, porque todo libro profano tiene la misma propiedad de que al lado de lo humano se encuentran cosas divinas, es decir, que aparte de lo que es individual, tiene también verdades generales y eternas. Pero un libro verdaderamnte bueno o más bien divino, sólo es aquel donde no solamente hay algunas cosas buenas y otras malas, algunas verdades eternas y otras pasajeras, sino donde todo es bueno y verdadero y eterno sin excepción alguna. Pero ¿qué clase de revelación es donde yo debo escuchar primero al apóstol Pablo, luego el apóstol Pedro, luego a Jacobo y finalmente a Juan, Mateo, Marcos y Lucas para llegar por fin a una cita donde el alma puede exclamar *¡Eureka! Aquí habla el propio Espíritu Santo, aquí hay algo para mí, algo para todos los hombres de todos los tiempos?* En cambio, ¡qué bien pensaba la antigua fe al extender la inspiración hasta la última palabra y hasta la última letra! La palabra no es indiferente para el pensamiento, un pensamiento determinado sólo puede expresarse mediante una palabra determinada. Otra palabra, otra letra -otro sentido-. Por suerte, semejante fe es credulidad; pero esta credulidad es solamente la fe verdadera, no modificada, que no se avergüenza de su consecuencia. Si Dios cuenta los cabellos en la cabeza del hombre, si ningún gorrión cae del techo sin su voluntad ¿cómo podría permitir que

su palabra, la palabra de la cual depende toda la beatitud del hombre, esté al arbitrio y a la incomprensión de los copistas? ¿Por qué no podría él más bien dictar sus pensamientos, para preservarlos de cualquier deformación? Pero *si el hombre fuese sólo un órgano del Espíritu Santo, entonces hasta se anularía la libertad humana* (5). ¡Qué objeción miserable! ¿Acaso vale la libertad humana más que la verdad divina? ¿O existe la libertad humana sólo en la deformación de la verdad divina?

Pero como con la fe en una revelación determinada e histórica, en calidad de verdad absoluta, se une la credulidad, así se une con ella también necesariamente el sofisma. La Biblia contradice a la moral, contradice a la razón, y se contradice a sí misma innumerables veces; pero ella es *la palabra de Dios*, la eterna verdad, y *a la verdad no se puede ni se debe contradecir* (6). Entonces, ¿cómo sale el que cree en la revelación de esta contradicción entre la idea de la revelación como de una verdad divina y hermosa y la supuesta revelación verdadera? Sólo engañándose a sí mismo, empleando las razones más fútiles y los sofismas peores y carentes de verdad. El sofisma cristiano es un producto de la fe cristiana, especialmente de la fe en la Biblia como fuente de la revelación divina.

La verdad, la verdad absoluta, está dada objetivamente en la Biblia y subjetivamente en la fe; porque sólo puede confirmar en forma sumisa lo que dice Dios mismo aceptando todo sin contradiccción alguna. Para la inteligencia, para la razón, sólo queda aquí una tarea formal y subordinada; pues tiene un punto de vista equivocado que contradice a su propia esencia. La inteligencia debe ser aquí indiferente contra la verdad, indiferente contra la diferencia entre lo que es verdad y lo que es falso; no tiene ningún criterio en sí mismo; sólo lo que está en la revelación es verdad, aunque pegada directamente a la inteligencia; allí está abandonada a la casualidad del empirismo peor; todo lo que encuentra en la revelación divina, lo debe creer y lo debe defender mi inteligencia si es necesario; la inteligencia es el *Canis Domini*, el perro del Señor (7); ella debe aceptarlo todo indistintamente -distinguir sería dudar, sería un crimen- y lo debe aceptar como verdad; luego, no le queda otra cosa sino el pensar indiferentemente, es decir, sin desear la verdad, pensar en sofismas y con intrigas, pensar haciendo distinciones infundadas, pensar aceptando pretextos y recurrir a toda clase de ardides. Pero cuanto más el hombre se aleja de la revelación, cuanto más la inteligencia madura hacia la independencia, tanto más se ve la contradicción entre la inteligencia y la fe revelada. El creyente sólo puede entonces afirmar el sentido y la divinidad de la revelación sabiendo que está en contradicción consigo mismo, con la verdad y con la inteligencia, empleando la más impertinente arbitrariedad y falta de verdad, cometiendo así el verdadero pecado contra el Espíritu Santo.

Notas

(1) La negación de un hecho no tiene ningún significado indiferente y superficial, sino un significado moralmente malo. En el hecho de que el cristianismo ha convertido sus artículos de fe en hechos sensitivos, es decir, innegables e intangibles venciendo así la inteligencia por hechos sensitivos, tenemos también la verdadera y última explicación de por qué y cómo en el cristianismo, tanto

católico como protestante, se ha podido expresar e imponer con toda solemnidad la tesis fundamental de que la herejía, es decir, la negaci6n de un artículo de fe o de un hecho que es objeto de la fe, es un objeto de la autoridad mundial, o sea que es un crimen. El hecho que en la teoría es sensitivo se convierte en la práctica en un poder sensitivo. El cristianismo está con esta doctrina en mucho detrás del mahometanismo, por lo menos detrás de la doctrina del Corán, que desconoce el crimen de la herejía.

(2) *A menudo los dioses indican su presencia*, Cicerón. (De Nat., D. I. II). Los libros de Cicerón De Nat. Deor. y De divinatione son tan interesantes porque en ellos se hacen valer para la verdad de la creencia pagana los mismos argumentos que hoy todavía alegan los teólogos y positivistas para la verdad de las creencias cristianas.

(3) ¿Cuál es el contenido esencial de la revelación? Es que Cristo es Dios, es decir, que Dios es un ser humano. Los paganos se dirigían con sus necesidades a Dios, pero dudaban de si Dios oiría las oraciones de los hombres, de si sería misericordioso y humano. Pero los cristianos están seguros del amor de Dios hacia los hombres: Dios se ha manifestado como Dios. (Ver sobre esto, por ejemplo, De Vera Dei invocat. Melanchth. Decl., T. III, y Lutero, por ejemplo T. IX, págs. 538-529). Esto quiere que la revelación de Dios es, precisamente, la seguridad para el hombre de que Dios es hombre y el hombre Dios. La certidumbre significa un hecho.

(4) *Lo que es cruel cuando lo hacen los hombres sin el mandamiento de Dios, eso mismo lo debían hacer los hebreos porque hicieron las guerras por mandato de Dios, del Ser Supremo, sobre vida y muerte*, J. Leclerc. (Comm. in Mos. Num. c. 31, 7). *¿Cuánto hizo Sansón, que apenas podría ser disculpado si no se le considerara como un instrumento de Dios del cual dependen los hombres?* El mismo. (Comment. in Judicum c. 14, 19). Ver sobre eso también Lutero, por ejemplo T. 1, pág. 339; T. XVI, página 495.

(5) Muy bien observaban los jansenistas contra los jesuítas: *Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit natural de l'homme, c'est donner la liberté â chacun d'en faire de discernement et de rejetter ce qui lui plaira de I'Ecriture, comme venant plütot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu*, Bayle. (Dict. Art. Adam (Jean) Rem. E.).

(6) *En la Sagrada Escritura no se puede admitir ninguna contradicción*. (Petrus Lomb. lib. II, dist. II, C. I). Idénticas ideas se encuentran en los libros de los padres de la Iglesia, y en los libros de los reformadores. Así por ejemplo en el de Lutero. Es de observar todavía que así como el jesuitismo católico tiene por base principal la moral, así el jesuitismo protestante, aunque en cuanto sepa no forma una corporación expresamente organizada, tiene por base de su sofística simplemente la Biblia, la exégesis.

(7) *Canis Domini*. Esto quiere decir *perro del Señor*, alusión a la orden de los dominicos que era muy común en el siglo XIV.

CAPÍTULO VIGÉCIMO TERCERO

La contradicción en la esencia de Dios en general

El principio supremo; el punto central del sofisma cristiano, es el concepto de Dios. Dios es el ser humano y, sin embargo, debe ser otro, un ser sobrehumano. Dios es el ser general puro, es la idea absoluta del ser, y sin embargo, debe ser un ser personal e individual; o con otras palabras: Dios es persona, y sin embargo debe ser Dios un ser general, es decir, un ser impersonal. Dios existe; su existencia está segura, más segura que la nuestra; él tiene una existencia separada de nosotros y de las demás cosas, una existencia individual; y sin embargo esta existencia debe ser pensada como una existencia espiritual, es decir, no como una existencia que puede percibirse o como ser especial. En el *debe ser* se niega siempre lo que se afirma en el *es*. El concepto fundamental es una contradicción que sólo está cubierta por sofismas. Un Dios que no se preocupa de nosotros, no escucha nuestras plegarias, no nos ve, no nos ama, no es Dios; luego, lo humanitario se convierte en un predicado esencial de Dios; pero al mismo tiempo se dice: un Dios que no existe en sí mismo, fuera del hombre, por encima del hombre, como un ser distinto, es un fantoche; luego se convierte el ser super-humano en un predicado esencial de la divinidad. Un Dios que no es como nosotros, que no tiene conciencia, ni inteligencia, que no tiene una inteligencia personal y una conciencia personal, como la tiene más o menos la substancia de Espinoza, no es Dios. La unidad esencial con nosotros es la condición principal de la divinidad; el concepto de la divinidad se hace depender del concepto de la personalidad, de la conciencia de algo que es lo más alto que pueda pensarse. Pero un Dios así se dice en seguida que no es esencialmente distinto de nosotros, no es ningún Dios.

El carácter de la religión es la concepción inmediata, arbitraria, inconsciente del ser humano como de otro ser. Pero de este ser, considerado como un ser objetivo, se hace un objeto de la reflexión, de la teología, convirtiéndose así en una fuente inagotable de mentiras y engaños, con tradiciones y sofismas.

Un ardid especialmente característico y una ventaja del sofisma cristiano, es la aseveración de que la esencia divina es inescrutable e inconcebible. Pero el secreto de esta aseveración consiste en que una propiedad conocida se convierte en una desconocida; una cualidad natural, en una sobrenatural, es decir no natural, lográndose de este modo la apariencia y la ilusión de que el ser divino es otro que el

ser humano y que por eso mismo es inconcebible. En el sentido original de la religión, la inconcebibilidad sólo tiene el significado de una expresión afectiva. Así nosotros también en el afecto exclamamos, al ver una aparición sorprendente: es increíble, esto pasa todos nuestros conceptos, aunque más tarde, cuando hemos vuelto en nosotros, encontramos al objeto de nuestra veneración absolutamente concebible. La incomprensibilidad religiosa no es el punto muerto, que pone la reflexión cada vez que le falta la inteligencia, sino una exclamación patética de la impresión que es la fantasía sobre el alma. La fantasía es el órgano y la esencia originales de la religión. En el sentido original de la religión hay, entre Dios y el hombre, por un lado, sólo una diferencia de existencia, en cuanto Dios se enfrenta al hombre como un ser independiente: por otro lado sólo hay una diferencia cuantitativa, es decir, una diferencia según la fantasía, porque la diferencia de la fantasía es solamente cuantitativa. La infinidad de Dios en la religión es una infinidad cuantitativa: Dios es y tiene todo lo que el hombre es y tiene: pero lo tiene en una medida infinitamente aumentada. La esencia de Dios es la esencia objetivada ds la fantasía (1). Dios es un ser sensitivo, pero separado de los límites de la sensibilidad: el ser ilimitado y sensitivo. Pero, ¿qué es la fantasía? Es la sensualidad ilimitada. Dios es la existencia eterna, es decir, la existencia en todos los tiempos: Dios, es la existencia omnipresente, es decir, la existencia en todos los lugares; Dios es el ser omnisapiente o sea el ser para el cual todas las cosas, todo lo que es sensitivo sin diferencia alguna, sin limitación de tiempo y de lugar, es un objeto.

La eternidad y la omnipresencia son propiedades sensitivas o sensuales; porque en ellas no se niega la existencia del tiempo y del espacio, sólo se limita la limitación exclusiva a un tiempo determinado y a un lugar determinado. Del mismo modo la omnisciencia es una propiedad sensitiva, es un saber sensitivo. La religión no tiene inconveniente en atribuir a Dios hasta los sentidos nobles: Dios ve y oye todo. Pero la omnisciencia divina es un saber sensitivo del cual se ha quitado la propiedad, o sea el carácter determinante y esencial del saber real y sensitivo. Mis sentidos me presentan los objetos sensitivos sólo al lado del otro o detrás del otro; pero Dios presenta todo lo que es sensitivo al mismo tiempo, todo lo que está en el espacio sin espacio, todo lo que es temporal sin tiempo lo que es sensitivo sin manera sensitiva (2). En otras palabras: yo amplío el horizonte sensitivo mediante la fantasía yo me represento, en una imaginación confusa de todas las cosas, cualquier objeto, hasta los que por su lugar están ausentes, y atribuyo esta representación afectiva y benéfica, que me eleva por encima del punto de vista sensiblemente limitado, a una esencia divina. Yo siento como una barrera que cierra mi saber, que está ligado solamente a un punto de vista local y a una experiencia sensitiva; lo que yo siento como una barrera, lo suprimo en la fantasía, que facilita a mis sentidos libre acción. Esta negación realizada por la fantasía, es la posición de la omnisciencia como de un poder de una esencia divina. Pero, sin embargo, existe entre la omnisciencia y mi ciencia sólo una diferencia cuantitativa; la cualidad del saber es la misma. Además yo no podría, en efecto, atribuir la omnisciencia a un objeto, a un ser que existe fuera de mí, si ella fuese esencialmente distinta de mi saber, si ella no fuese un modo de pensar que yo mismo tengo, si no existiese en mi poder imaginativo. Lo sensitivo es, del mismo modo, objeto y contenido de la conciencia divina como de mi saber. La fantasía suprime sólo el límite de la cantidad, no de la cualidad. Nuestro saber es limitado, es decir, sólo sabemos algunas cosas, muy pocas, no todas.

El efecto benéfico de la religión descansa en esta impresión de la conciencia sensitiva. En la religión, el hombre está como bajo el aire libre; en la conciencia sensitiva se encuentra en su domicilio estrecho y limitado. La religión se refiere esencial y originalmente -y sólo en su origen puede ser algo santo, verdadero, puro, y bueno- se refiere exclusivamente a la conciencia no ilustrada simplemente sensitiva; ella es la supresión de los límites sensitivos. Hombres y pueblos limitados y encerrados conservan la religión en su sentido original, porque ellos mismos quedan al lado de la fuente primordial de la religión. Cuanto más reducido es el horizonte del hombre, cuanto menos sabe de la historia, de la naturaleza, de la filosofía, tanto más adhiere a su religión.

Por eso, el que, es religioso siente la necesidad de la ilustración. ¿Por qué no tenían los hebreos ningún arte, ninguna ciencia, como los que tienen los griegos? Porque no tenían necesidad de ellos. ¿Y por qué no tenían necesidad? Jehová les sustituyó esa necesidad. En la omnisciencia divina el hombre se eleva por encima de los límites de su saber (3), en la omnipresencia divina por encima de los límites de su punto de vista local, en la eternidad divina por encima de los límites del tiempo. El hombre religioso es feliz en su fantasía; ella le proporciona todo, ya no necesita nada. Jehová me acompaña en todos lados, no necesito buscar algo fuera de mí, en mi Dios tengo el contenido de todos los tesoros y preciosuras, de todo el saber- y de todo lo que es digno de pensar. En cambio, la ilustración depende de otras cosas extrínsecas y provoca necesidades, porque ella sólo vence los límites de la conciencia sensitiva y de la vida misma mediante una actividad real y sensitiva, y no mediante la fuerza mágica de la fantasía religiosa. Por eso la religión cristiana, como ya se ha dicho antes, no tiene en su esencia ningún principio de cultura y de ilustración, porque ella supera los límites y las molestias de la vida terrestre sólo mediante la fantasía, sólo en Dios, en el cielo. Dios es todo lo que anhela el corazón. Dios ofrece todas las cosas, todos los bienes. *Si buscas amor o fidelidad, verdad o consuelo o presencia continua, todo lo encuentras en él sin límite y sin medida*. Si buscas belleza, él es el más bello de todos. Si anhelas riquezas, él es el más rico de todos. Si ansías poder, él es el más poderoso. Y cualquier cosa que tu corazón exija, lo encuentras mil veces en él por ser Dios el bien más sublime y más perfecto (4). Pero, quien tiene todo en Dios, quien disfruta felicidad celestial en la fantasía, ¿cómo podría sentir aquella necesidad y pobreza que es el estímulo de toda criatura humana? La cultura no tiene ningún otro objeto que realizar un cielo terrenal; pero el cielo religioso es también realizado o adquirido mediante una actividad religiosa.

La diferencia, en un principio solamente cuantitativa, entre el ser divino y humano, se transforma ahora, mediante la reflexión, en una diferencia cualitativa y hace, de lo que en un principio sólo era un afecto sensitivo, una expresión de la fantasía sobre el alma. Se convierte en una cualidad objetiva, en una inconcebibilidad real. La más preferida expresión de la reflexión en este sentido es que nosotros, de Dios, comprendemos la existencia, pero jamás la esencia. Que por ejemplo a Dios le corresponde el predicado del creador, que él ha creado el mundo, no de una materia existente, sino mediante su omnipotencia de la nada, esto es claro y seguro; pero ¿cómo ha sido posible? Eso excede naturalmente nuestra inteligencia limitada. Es decir, el concepto específico es claro y cierto, pero el concepto genérico no lo es.

El concepto de la actividad, de la creación, es de por sí un concepto divino; por eso se aplica sin dificultad a Dios. En su actividad, el hombre se siente libre, ilimitado, feliz; en cambio, cuando sufre, se siente limitado, oprimido, infeliz. La actividad es un sentimiento positivo de la independencia, y positivo, en general, es lo que en el hombre está acompañado por la alegría. Por eso Dios, como ya hemos dicho anteriormente, es el concepto de la alegría pura e ilimitada. Sólo tenemos éxito cuando obramos con alegría; la alegría lo vence todo. Una actividad alegre es aquella que coincide con nuestra esencia, que no sentimos como una barrera, y en consecuencia tampoco como una obligación. Ahora bien; la actividad más beata y más feliz es la actividad productiva. Leer, por ejemplo, es precioso. La lectura es una actividad pasiva; en cambio, el crear cosas dignas de leer, es más precioso. Más feliz es aquel que da que aquel que acepta; este proverbio vale también aquí. El concepto específico de la actividad productiva se aplica luego a Dios, vale decir, es subjetivado en realidad como una actividad y como una esencia divinas. Sólo se elimina cualquier determinación especial, cualquier clase de actividad; sólo queda la determinación fundamental, pero que es en el fondo una determinación fundamental humana: la producción de una cosa extrínseca. Dios no ha producido nada, ni ésto ni aquéllo, ni nada especial como lo hace el hombre; más bien toda su actividad es sufrimiento universal e ilimitado. Por eso se comprende, y es una consecuencia necesaria, que la forma cómo Dios ha producido todo, es sencillamente inconcebible, porque esta actividad no es ninguna clase de actividad, porque la pregunta por el *cómo* es una pregunta insensata, una pregunta que debe rechazarse debido al concepto fundamental de la actividad ilimitada. Cualquier actividad especial produce, de una manera especial, sus efectos, porque aquí la actividad es más bien un modo determinado de actividad; luego se presenta aquí necesariamente la pregunta: ¿cómo produjo esto? Pero la contestación a la pregunta de cómo ha hecho Dios el mundo, debe ser necesariamente negativa, porque la actividad creadora del mundo excluye toda actividad determinada, que sola pudiera justificar esta pregunta, y excluye también toda actividad ligada a un contenido determinado, a una materia. En esta pregunta se intercala indebidamente, entre el sujeto que es la actividad creadora y el objeto que es el objeto creado, una cosa intermedia que no pertenece acá y que debe excluirse: el concepto de la *particularidad*. Pues la actividad sólo se refiere a lo que es colectivo: a todo el mundo. Dios ha creado todo, pero no una cosa determinada; ha creado lo que es entero e indeterminado, lo particular, tal como es objeto para los sentidos, o tal como es objeto de la inteligencia en totalidad como Universo. Todo lo que se forma, se forma de una manera natural; es algo determinado, y tiene, como tal (lo que es nada más que una tautología), una causa determinada. Dios no ha creado el diamante, sino el carbón; esta sal debe su origen sólo a la unión de este ácido determinado con una base determinada, no a Dios, Dios sólo ha creado todo en conjunto, sín diferencia ninguna.

Según la creencia religiosa, Dios ha creado también cada una de las cosas que existen porque ya todo está contenido en el Universo, pero sólo de un modo indirecto; porque no ha creado los seres particulares, ni ha producido lo determinado de un modo determinado, de lo contrario sería un ser determinado. Por cierto, es inconcebible cómo de esta actividad general e indeterminada puede haber surgido lo determinado y lo particular; pero sólo porque yo aquí atribuyo al objeto de la contemplación sensitiva y natural lo particular, porque subordino a la actividad

divina otro objeto que aquél que le pertenece. La religión no tienen ningún concepto físico del mundo, ni se interesa tampoco por una explicación natural que sólo puede darse con la generación. Pero la generación es un concepto teórico y propio de la filosofía natural. Los filósofos paganos se ocuparon de la generación de las cosas, pero el concepto religioso cristiano detestó este concepto por ser un concepto pagano e irreligioso, colocando en su lugar el concepto de la creación práctica o subjetiva humana, que no es otra cosa sino la prohibición de pensar que las cosas se hayan formado de una manera natural; es una interdicción de toda filosofía natural y de toda la física. La conciencia religiosa liga el mundo directamente con Dios; todo lo deduce de éste, porque para esta conciencia no hay ningún objeto particular y real, y nada que pudiera ser objeto de la inteligencia. Todo proviene de Dios; esto es suficiente, esto satisface perfectamente a la conciencia religiosa. La cuestión cómo Dios ha creado las cosas, es una duda indirecta de que Dios ha creado el mundo. Con esta pregunta el hombre llegó a ser ateo, materialista y naturalista. Quien pregunta de este modo declara que el mundo es objeto de la teoría física, es decir, objeto en su realidad y en su contenido determinado. Pero este contenido contradice el concepto de una actividad indeterminada e inmaterial. Y esta contradicción hace negar el concepto fundamental. La creación por parte de la omnipotencia sólo tiene lugar, sólo es allí una verdad donde todos los fenómenos y acontecimientos del mundo se derivan de Dios. Pero la creación, como ya se ha dicho, se convierte en un mito de tiempos pasados donde interviene la física, donde el hombre toma por objeto de su investigación las determinadas causas, el cómo de los fenómenos. Por eso, para la conciencia religiosa la creación no contiene ninguna incomprensibilidad, es decir, ningún momento que no le satisfaga, a no ser en los momentos de la irreligiosidad, de la duda, donde se aleja de Dios y se dirige hacia las cosas creadas; pero sí existe esta incomprensibilidad para la reflexión y para la teología que contempla con un ojo el cielo y con el otro el mundo. Cuanto hay en la causa, tanto hay en el efecto. Una flauta sólo produce sonidos de flauta y no sonidos de trompeta o de otro instrumento. Si oyeras el sonido de una trompeta, pero no conocieras ningún otro instrumento fuera de la flauta, no comprenderías como ella podría producir semejante tono. Lo mismo sucede aquí, sólo que no coincide la comparación por cuanto la flauta misma es un instrumento determinado. Pero, imagínate, si es posible, un instrumento sencillamente universal, que reúna en sí a todos los instrumentos, sin ser un instrumento determinado, y comprenderás que sería una contradicción tonta exigir de un instrumento determinado del cual has quitado todo lo que caracteriza a los instrumentos determinados, un sonido que sólo puede pertenecer a un instrumento determinado. Pero esta incompresibilidad tiene por objeto alejar la divinidad activa de la humana, y destruir la semejanza, conformidad o mejor dicho unidad esencial de la misma con la actividad humana, para convertirla en una actividad esencialmente distinta. Esta diferencia entre la actividad divina y humana, es la nada. Dios hace algo -hace algo que está fuera de él, como, por ejemplo, el hombre-. Hacer es un concepto fundamentalmente humano. La naturaleza procrea, produce y el hombre hace. Hacer es algo que puedo omitir, es un hacer intencional, premeditado, exterior, es un hacer en que no participa directamente mi propio ser intrínseco, algo en que no participa como el que sufre. En cambio, una actividad indiferente, es una actividad idéntica con mi esencia, es necesaria para mí, como la producción espiritual, que es para mí una necesidad intrínseca y que por eso mismo me conmueve en la forma más honda, excitando mis afectos hasta patológicamente.

Las obras espirituales no se hacen -hacer es solamente una actividad extrínseca- ellas se generan en nosotros (5). En cambio, hacer es una actividad indiferente y por eso libre, es decir, arbitraria. Hasta este punto Dios es, por lo tanto, idéntico con el hombre, y en ninguna forma diferente de él. Al contrario, se acentúa especialmente porque su *hacer* es libre y arbitrario. A Dios le ha complacido crear el mundo. De este modo el hombre deifica aquí la complacencia en su propia voluntad, en su arbitrariedad sin límite. La determinación puramente humana de la actividad divina, se convierte, por la representación de la arbitrariedad, en una actividad puramente humana; y Dios, de un espejo del ser humano, en un espejo de la vanagloria y de la vanidad humana.

Pero ahora se disuelve de repente la armonía en desarmonía; el hombre que hasta ahora no tenía dificultades, se ve frente a un secreto: Dios hace algo de la nada: Dios crea, hacer algo de la nada es crear; es ésta la diferencia. La determinación esencial es una determinación humana pero al destruirse en seguida la exactitud de esta determinación fundamental, convierto la reflexión en una reflexión no humana. Pero debido a esta destrucción, el concepto, la inteligencia, nos abandona; sólo queda una imaginación nula, sin contenido, porque la posibilidad de pensar y de imaginar está agotada, es decir, que la diferencia entre la determinación divina y humana es, en realidad, una nada, una determinación puramente negativa de la inteligencia. Y la nada, como objeto, significa una confesión de la nulidad de la inteligencia. Dios es el amor, pero no el amor humano; es inteligencia, pero no una inteligencia humana; no, es una inteligencia esencialmente distinta. ¿Pero en qué consiste esta diferencia? No puedo imaginarme ninguna inteligencia o presentármela fuera de la forma determinada en que actúa dentro de nosotros; no puedo dividir la inteligencia en dos partes o hasta en cuatro, de manera que yo tuviera varias inteligencias; sólo puedo pensar con una y la misma inteligencia. Por cierto, puedo imaginarme una inteligencia en sí, libre de limitaciones casuales; pero entonces no le quito la esencial forma determinada. En cambio, la reflexión religiosa destruye precisamente la forma determinada que convierte una cosa en aquella que es. Sólo aquello en que la inteligencia divina es idéntica con la humana, sólo aquello es algo, es la inteligencia, es un concepto real; pero aquello que lo debe convertir en otro y hasta esencialmente distinto, es objetivamente considerado una nada, y subjetivamente considerado una pura imaginación.

Otro ejemplo característico es el secreto inescrutable de la generación del Hijo de Dios. La generación de Dios es naturalmente otra que la vulgar, que la natural; es una generación sobrenatural, es, en realidad, una generación ilusoria y aparente, a la cual le falta la forma determinada por la que la generación es una generación; porque le falta la diferencia del sexo. Es, por lo tanto, una generación que contradice a la naturaleza y a la inteligencia; pero precisamente porque es una contradicción, porque no expresa nada en concreto, porque no da nada que pensar, da a la fantasía un campo amplio de acción, haciendo así una impresión de misterio sobre el alma. Dios es el Padre y el Hijo. ¡Piénsese! Dios, Dios mismo. El afecto se apodera del pensamiento, la sensación de la unidad con Dios encanta al hombre hasta ponerlo fuera de sí -lo más lejano se expresa por medio de lo más cercano, lo que es lo más sublime por medio de lo más común, lo sobrenatural se considera como natural, lo que es divino se considera como humano; y hasta niega que lo divino es otra cosa

distinta que lo humano. Pero esta unidad de lo divino con lo humano se niega en seguida: lo que Dios tiene de común con el hombre, esto dicen, significa en Dios algo muy diferente de lo que significa en el hombre. De este modo, lo que es del hombre, se convierte nuevamente en una cosa ajena; lo conocido, en algo desconocido; lo más cercano, en lo más lejano. Dios no genera como la naturaleza, no es padre, no es hijo como nosotros. ¿Pero entonces, cómo lo es? Precisamente esto es lo inconcebible, es la profundidad inenarrable de la generación divina. Y de este modo la religión, o más bien, la teología, coloca lo que es natural y humano, después de haberlo destruído, nuevamente en Dios y ahora en oposición con la esencia del hombre, con la esencia de la naturaleza, porque dice que en Dios es algo muy diferente, cuando en realidad no lo es.

Pero en todas las demás determinaciones de la esencia divina, es esta nada de la diferencia una cosa oculta; en cambio en la creación es una nada patente, expresada y objetivada; por eso, en la diferencia de la teología con la antropología, es una nada oficial y notoria.

Pero la determinación fundamental, por la cual el hombre convierte su propio ser en un ser ajeno e inconcebible, es el concepto, la representación de la independencia, de la individualidad, o lo que sólo es una expresión abstracta de la personalidad. El concepto de la existencia recién se realiza en el concepto de la revelación; pero el concepto de la revelación, por ser el concepto del acto de la generación de Dios, se realiza recién en el concepto de la personalidad. Dios es un ser personal; es ésta la sentencia, que de un golpe transforma como en un encanto lo representado en realidad, lo subjetivo en objetivo. Todos los predicados, todas las determinaciones de la esencia divina son, en el fondo, humanos: pero las determinaciones de un ser personal distinto e independiente del hombre, aparentan ser también directamente determinaciones distintas y reales, pero de tal modo que sin embargo ponen siempre todavía por base la unidad esencial. De este modo se forma para la reflexión el concepto de los llamados antropomorfismos. Los antropomorfismos son semejanza entre Dios y el hombre. Las determinaciones del ser divino y humano no son las mismas; pero se parecen las unas a las otras.

Por eso es también la personalidad el antídoto contra el panteismo; es decir, debido a la imaginación de una personalidad, la reflexión religiosa afirma la diferencia entre el ser divino y humano. La expresión grosera pero siempre característica del panteísmo es: el hombre es una emanación o una parte del ser divino, es de descendencia divina. En cambio, la expresión religiosa dice: el hombre es una imagen de Dios o también; un ser emparentado con Dios; según la religión el hombre no procede de la naturaleza, si no es de género divino, de descendencia divina. Pero el parentesco es una expresión no determinada. Hay grados de parentesco, un parentesco lejano y cercano. ¿A qué clase de parentesco se alude aquí? Pero en la relación del hombre con Dios en el sentido de la religión sólo existe una relación de parentesco: la más próxima, más íntima, más santa que puede imaginarse; la relación del Hijo al Padre. Por tanto Dios y el hombre se distinguen de la siguiente manera: Dios es el Padre de los hombres, el hombre es el Hijo, el Hijo de Dios mismo. Aquí se ha tomado la independencia de Dios y la dependencia del hombre por objeto de los sentimientos y esto en forma inmediata, mientras que en el panteísmo cada una de las partes

aparece tan independiente como la anterior, porque este entero es considerado como un conjunto compuesto de sus partes. Sin embargo, esta diferencia es una apariencia solamente. El Padre no es el Padre sin Hijo; los dos forman un ser común. En el amor, el hombre renace a su independencia, rebajándose a formar una parte -una humillación que sólo se recompensa por el hecho de que el otro individuo también se rebaja a formar una parte, que ambas se someten a un poder superior- al poder del espíritu familiar que es el amor. Por eso hay aquí la misma relación entre Dios y el hombre que en el panteísmo; sólo que aquí es una relación impersonal y general; en el panteísmo se expresa lógicamente, pero por eso en forma determinada y directa, lo que en la religión es velado por la fantasía. La unidad o más bien la no diferencia de Dios y el hombre, se cubre pues aquí por el hecho de que se considera a ambos como personas o individuos y a Dios a la vez (aparte de su paternidad), como un ser independiente; pero cuya independencia sólo es una apariencia; porque el que, como el Dios religioso, es padre de corazón, tiene su vida y su esencia en su hijo.

La mutua y tierna relación de dependencia de Dios como Padre y del hombre como Hijo, no puede anularse por la distinción de que sólo Cristo sea el hombre natural, pero que los hombres sean hijos adoptivos de Dios, que por lo tanto Dios tenga una relación de independencia esencial sólo con respecto a Cristo por ser éste su hijo unigénito, pero de ninguna manera a los hombres. Porque esta diferencia es solamente una diferencia teológica, es decir, ilusoria. Dios adopta solamente a los hombres y no a los animales. La causa de la adopción está en la naturaleza humana. El hombre adoptado por la gracia divina es sólo el hombre consciente de su naturaleza y dignidad divinas. A más de esto el Hijo Unigénito mismo no es otra cosa que el concepto de la humanidad, que el hombre preposesionado de sí mismo, el hombre que se oculta de sí mismo y ante el mundo en Dios -el hombre celestial. El *Logos* es el hombre secreto, taciturno, el hombre terrenal; en cambio, es el *Logos* manifiesto o expresado. El *Logos* es solamente el *avant-propos* del hombre. Lo que vale del *Logos* vale también de la esencia del hombre (6). Pero entre Dios y el Hijo Unigénito no hay ninguna diferencia esencial -quien conoce al Hijo conoce al Padre-, luego tampoco existe diferencia entre Dios y el hombre.

Es el mismo caso como con la semejanza de Dios. La imagen no es aquí un ser muerto, sino viviente. El hombre es la imagen de Dios; esto no quiere decir otra cosa sino que el hombre es un ser similar, el hombre es semejante a Dios porque es el hijo de Dios. Entre seres vivientes descansa en el parentesco natural: el hombre es semejante a Dios porque es hijo de Dios. La semejanza es solamente el parentesco que salta a la vista; de aquélla deducimos éste.

Pero la semejanza es aquí una imaginación tan ilusoria, tan engañadora como el parentesco. Sólo la idea de la personalidad es la que destruye la unidad natural. La semejanza es la unidad que no quiere admitir que sea una unidad que se esconde detrás de un medio turbulento, detrás de la niebla de la fantasía. Si se destruye la niebla, aparece la unidad desnuda. Cuanto más semejantes son los seres, menos se distinguen. Si conozco al uno conozco al otro. Por cierto, la semejanza tiene sus grados. El hombre bueno y piadoso es más semejante a Dios que el hombre que sólo tiene la naturaleza del hombre como causa de su semejanza. Luego se puede suponer la existencia del grado máximo de la semejanza, aunque ésta no se logra aquí sino en

el más allá. Pero lo que en el hombre será un día, ya le pertenece ahora -por lo menos según la posibilidad. Pero el grado máximo de la semejanza es cuando dos individuos o seres dicen y expresan lo mismo, de manera que no hay otra diferencia sino que son precisamente dos individuos y no uno. Las cualidades esenciales, o sea aquellas mediante las cuales diferenciamos las cosas, son las mismas en ambos individuos. Luego no puedo distinguirlos mediante el pensamiento, mediante la razón -porque hasta han desaparecido todos los puntos de apoyo-; sólo puedo distinguirlos mediante la representación o imaginación sensitivas. Si no me dijeran mis ojos que son efectivamente dos seres diferentes según la existencia-, mi inteligencia los tomaría a ambos por un mismo ser. Por eso, hasta mis propios ojos los confunden. Sólo puede confundirse lo que exclusivamente es diferente por el sentido y no por la inteligencia, o más bien lo que solo es diferente según su existencia y no según la esencia. De ahí que personas que son absolutamente semejantes entre sí originan un interés extraordinario tanto para ellas como para la fantasía. La semejanza da motivo para toda clase de mistificaciones e ilusiones; porque mi ojo se burla de mi inteligencia, para la cual el concepto de una distancia independiente siempre está ligado al concepto de una diferencia determinada.

La religión es la luz del espíritu que se divide en dos mediante la fantasía y el sentimiento, haciendo ver un mismo ser como si fuera doble. La semejanza es la unidad de la inteligencia, que es interrumpida en el terreno de la realidad por la representación directamente sensitiva, pero en el terreno de la religión por la representación de la fuerza imaginativa: en una palabra, es la identidad intelectual dividida por la representación de la individualidad o personalidad. No puedo descubrir ninguna diferencia real entre el Padre y el Hijo, entre el original y la copia, entre Dios y el hombre, a no ser intercalando la idea de la personalidad. La semejanza es la unidad que afirma la verdad mediante la inteligencia, pero que es negada por la imaginación; es la unidad que deja subsistir una apariencia de diferencia -una idea de apariencia que no dice directamente ni sí ni no.

Notas

(1) Esto se ve entre otras cosas especialmente en el superlativo y en la preposición sobre, que se coloca delante de los predicados divinos y que siempre -por ejemplo en los neoplatónicos, que son los cristianos entre los filósofos paganos- han jugado un rol principal en la teología.

(2) *Dios sabe, por lo tanto, cuál es el número de las pulgas, mosquitos y pescados. El sabe cuántos nacen y cuántos mueren; pero Él no sabe esas cosas una tras otra, sino que las sabe a la vez, al mismo tiempo*, Petrus Lomb. (Lib. I, dist. 39, c. 3).

(3) *Los que saben a Dios, que sabe todo, ellos no pueden desconocer ninguna cosa*. Liber. meditat, cap. 26 (Pseudo-Agustín).

(4) J. Tauler I. c. pág. 312.

(5) En los tiempos modernos se ha convertido, en efecto, la actividad del genio, en una actividad creadora, abriendo así un nuevo campo para la imaginación religiosa filosófica. Un objeto interesante

de la crítica, sería el modo cómo la especulación religiosa ha tratado de reconciliar la libertad, o más bien la arbitrariedad, es decir, la falta de necesidad de la creación qua contradice a la inteligencia con la necesidad de la misma, o sea con la inteligencia. Pero esta crítica está fuera de nuestro objeto. Sólo criticamos la especulación mediante la crítica sobre la religión, limitándonos a lo original y fundamental. La crítica sobre la especulación se obtiene luego por una simple deducción.

(6) *La más grande unión que Cristo ha tenido con el Padre, la puedo yo lograr también. Todo lo que Dios dio a su hijo, me lo ha dado a mí en forma tan perfecta como a él* (Sermones de varios doctores antes y después de los tiempos de Tauler, Hamburgo 1621, pág. 14). *Entre el Hijo Unigénito y el alma no hay diferencia*. (Allí mismo, página 68).

CAPÍTULO VIGÉCIMO CUARTO

La contradicción en la doctrina especulativa de Dios

La personalidad de Dios es, por lo tanto, el medio por el cual el Hombre convierte las determinaciones e imaginaciones de su propia esencia, en determinaciones e imaginaciones de otra esencia, de un ser que está fuera de él. La personalidad de Dios no es otra cosa que la personalidad del hombre objetivada.

En este proceso de la objetivación descansa también la doctrina especulativa de Hégel que convierte la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios. Dios es pensado y sabido por nosotros. Este ser pensado, según esta especulación, es el pensarse a sí mismo de Dios; esta doctrina une los dos extremos que la religión separa. La especulación es en este caso mucho más profunda que la religión; porque el ser pensado de Dios no es como aquel de un objeto exterior. Dios es un ser intrínseco y espiritual, el pensamiento, la conciencia es el acto intrínseco y espiritual por eso el ser pensado como Dios es la afirmación de lo que Dios es, es la esencia de Dios realizada como acto. Que Dios sea pensado y sabido es para él esencial y necesario; en cambio, que tal o cual árbol sea pensado es inesencial e innecesario para el árbol. Pero ¿cómo es posible que esta necesidad sólo exprese una necesidad subjetiva y no a la vez objetiva? ¿Cómo es posible que Dios, si debe existir para nosotros, deba ser pensado necesariamente, si Dios mismo, al igual que un trozo de madera, fuera indiferente con respecto al ser pensado y sabido por nosotros o al no ser pensado y sabido por nosotros? No, no es posible. Nos vemos obligados a convertir el ser pensado de Dios en un pensarse a sí mismo de Dios. El objetivismo religioso tiene dos pasivos, dos maneras de ser pensado. Una vez es Dios pensado por nosotros, otra vez por sí mismo. Dios se piensa independientemente del hecho de que es pensado por nosotros -él tiene una auto conciencia independiente del hecho de que es pensado por nosotros-; él tiene una auto conciencia independiente y distinta de nuestra conciencia. Es esto por cierto también necesario, si Dos es concebido como una personalidad real; porque la persona real humana se piensa y es pensada por otro; mi pensar de ella es para ella indiferente y exterior. Es éste el punto culminante del antropopatismo religioso. Para librar a Dios de todo lo que es humano y hacerla independiente, se lo convierte directamente en una persona formal y real, otorgándole la acción de pensar y excluyendo de él el ser pensado el cual se atribuye a otro ser. Esta indiferencia para con nosotros, para nuestro pensamiento, es el testimonio de una existencia independiente, es decir, exterior y personal. Por cierto

la religión convierte también el ser pensado como Dios en un pensarse a sí mismo de Dios; pero como este proceso sólo procede desde atrás, del fondo de su conciencia, porque Dios es directamente supuesto como un ser personal y existente en sí, su conciencia sólo concibe que los dos aspectos sean indiferentes.

Por lo demás no satisface a la religión la indiferencia de ambos aspectos. Dios crea, para revelarse; la creación es la manifestación de Dios. Y para las piedras, las plantas y los animales, no hay ningún Dios, sino solamente para el hombre, por cuya razón también la naturaleza existe solamente por el hombre: en cambio, el hombre existe por Dios. Dios se glorifica en el hombre -el hombre es el orgullo de Dios. Por cierto conócese Dios sin el hombre; pero mientras que no hay otro yo, es solamente una persona posible e imaginada. Recién al poner algo distinto de Dios, algo que no sea divino. Dios se hace consciente de sí mismo, pues sabiendo lo que no es Dios, sabe lo que es Dios y conoce la beatitud de su divinidad. Por tanto, recién creando otro mundo. Dios se ve como Dios. ¿Es Dios omnipotente sin la creación? No, recién en la creación realiza y manifiesta la omnipotencia. ¿Qué es una fuerza, una propiedad que no se muestra, que no actúa? ¿Qué es una potencia que no hace nada? ¿Qué significa una luz que no ilumina? ¿Qué una sabiduría que no sabe nada, es decir, nada real? Pero, ¿qué es la omnipotencia?, ¿qué son las demás determinaciones divinas, cuando el hombre no existe? El hombre no es nada sin Dios, pero tampoco Dios significa algo sin el hombre (1); porque recién en el hombre Dios se convierte en un objetivo, se convierte en Dios. Recién las diferentes propiedades del hombre hacen ver la diferencia, que es la causa de la realidad en Dios. Las propiedades físicas del hombre convierten a Dios en un ser físico, en Dios Padre, que es el creador de la Naturaleza, o sea, el ser personificado y humanizado de la Naturaleza (2) -las propiedades intelectuales lo convierten en un ser intelectual, las morales en un ser moral. La miseria del hombre es el triunfo de la misericordia divina, el dolor del pecado es la sensación jubilosa del sentido divino. Vida, fuego, afecto, vienen sólo mediante el hombre a formar parte de Dios. El se enfurece con el pecador incorregible: él se alegra del pecador arrepentido. El hombre es el Dios manifiesto-recién en el hombre el ser divino se realiza y se manifiesta como tal. En la creación de la naturaleza Dios sale de sí mismo, se pone en oposición a otro ser, pero en el hombre vuelve a sí mismo: -el hombre conoce a Dios, porque Dios se encuentra y se conoce en él sintiéndose como Dios. Donde no hay apuro, no hay necesidad ni hay sensación- y sólo la sensación es el conocimiento verdadero. ¿Quién puede conocer la misericordia sin necesitarla, o la justica sin la injusticia, la beatitud sin la miseria? Uno debe sentir lo que es una cosa, de lo contrario no la conoce. Pero recién en el hombre las propiedades divinas se convierte en sensaciones, es decir, el hombre es la autosensación de Dios -es el Dios sentido, el Dios real: porque las propiedades de Dios sólo son realidades, cuando se consideran propiedades inventadas por el hombre, como sensaciones, como determinaciones patológicas y psicológicas. Si la sensación de la miseria humana fuera de Dios en un ser personalmente separado de él tampoco habría misericordia en Dios y nosotros tendríamos nuevamente un ser sin determinaciones, o más bien nada se destacaría a Dios por encima del hombre, o que tuviera sin el hombre. Un ejemplo: Si yo soy un ser bueno y comunicativo -porque bueno es solamente lo que se entrega, lo que se comunica- lo sé recién cuando se me ofrece la oportunidad de hacer bien a otro. Recién en el acto de la comunicación experimento yo la felicidad de la beneficencia, la alegría de la liberalidad. Pero ¿es

esta alegría distinta de la alegría del que recibe? No. Yo me alegro porque él se alegra, yo siento la miseria del otro, sufro con él; al aliviar su miseria alivio la mía propia, pues la sensación de la miseria es también miseria. La sensación halagadora del donante es sólo el reflejo. es la sensación de la alegría del que recibe. Su alegría es una sensación común, que, por lo tanto, se simboliza también a menudo en forma exterior, dándose más las manos o tocándose sus labios. Lo mismo sucede aquí. Así como la sensación de la miseria humana es humana, así también la sensación de la misericordia divina es una sensación humana. Sólo el sentimiento de la necesidad es la sensación de la beatitud. Donde no existe la una no existe tampoco la otra. Ambas son inseparables -inseparable es la sensación de Dios como Dios y la sensación del hombre como hombre-; inseparable es el autoconocimiento de Dios del conocimiento del hombre. Dios es solamente Dios en el ser humano -sólo en la fuerza distintiva del hombre, sólo en la duplicidad intrínseca del ser humano. Así, por ejemplo, la misericordia es sentida como yo, como fuerza, es decir, como algo especial, sólo por su contrario. Dios es Dios -sólo por aquello que no es Dios sólo en la diferencia de su contrario. Nosotros poseemos también el secreto de la doctrina de J. Böhme. Sólo debe observarse que J. Böhme, como místico y teólogo, separa las sensaciones del hombre -por lo menos en su imaginación- de las sensaciones en que se realiza el ser divino, convirtiéndose de la nada en algo, o sea en un ser cualitativo, poniendo estas últimas fuera del hombre y objetivándolas en forma de cualidades naturales, pero de tal forma que estas cualidades sólo representan las impresiones que recibe su algo. Además, no debe olvidarse que aquello que la conciencia empíricamente religiosa pone con la creación real de la naturaleza del hombre, la conciencia mística ya la coloca antes de la creación en el Dios premundial, pero anulando con ello la importancia de la creación. Porque, si Dios ya tiene su otro yo detrás de sí, no lo necesita tener delante suyo; si Dios ya tiene en sí lo que no es Dios, entonces ya no necesita, para ser Dios, lo que no es Dios. La creación del mundo real es en este caso un verdadero lujo o más bien una verdadera imposibilidad; porque este Dios no llega a la realidad debido a las realidades ya existentes; porque ya está tan cargado de mundos y de cosas terrenales, que la existencia y la creación del mundo real sólo podría explicarse por una indigestión del estómago de Dios. Esto vale especialmente para el Dios descripto por Schelling, el cual, aunque se ha compuesto de innumerables potencias, queda, sin embargo, en Dios impotente. Mucho más razonable es sin embargo la conciencia empíricamente religiosa, la que hace manifestarse a Dios como Dios recién con el hombre real, y con la naturaleza real, siendo en consecuencia el hombre solamente hecho para la alabanza y la gloria de Dios. Vale decir: el hombre es la boca de Dios, que articula y acentúa las cualidades divinas como sensaciones humanas. Dios quiere ser alabado. ¿Por qué? Porque la sensación del hombre para Dios es la autosensación de Dios. Pero sin embargo la conciencia religiosa separa estos dos lados inseparables haciendo de Dios y el hombre existencias independientes, mediante la idea de la personalidad. La especulación de Hegel identifica estos dos aspectos, pero de tal manera que la antigua contradicción queda todavía. Por lo tanto, es solamente la ejecución consecuente, la perfección de una verdad religosa. La multitud de sabios estaba tan cegada en su odio contra Hegel, que no se dio cuenta de que su doctrina, por lo menos en esta relación, no contradice a la relación, a no ser en el sentido de la idea expresada y desarrollada que puede contradecir a una imaginación inconsecuente e inexpresada, pero que en el fondo dice lo mismo.

Pero si, como dice la doctrina de Hegel, la conciencia del hombre con respecto a Dios, es la autoconciencia de Dios, entonces es, pues, la conciencia humana ya de por sí una conciencia divina. ¿Por qué conviertes tú entonces la conciencia del hombre en algo extraño para él, haciéndole en la autoconciencia un ser diferente de él? ¿Por qué atribuyes tú a Dios el ser y al hombre solamente la conciencia? ¿Acaso tiene Dios su conciencia en el hombre y el hombre su ser en Dios? ¿Es la ciencia del hombre sobre Dios la ciencia de Dios sobre sí mismo? ¡Qué contradicción, que duplicidad! Invierte el orden y tendrás la verdad: la ciencia de Dios es la ciencia del hombre, de sí mismo, de su propio ser. Sólo la unidad del ser y de la conciencia es la verdad. Donde hay conciencia de Dios hay también la esencia de Dios -luego ambas se encuentran en el hombre; en la esencia de Dios sólo tu propio ser se convierte en un objeto de ti y sólo se presenta así delante de tu conciencia lo que se esconde detrás de ella. Si las determinaciones del ser divino son humanas, entonces son, pues, las determinaciones humanas de naturaleza divina.

Sólo así obtenemos la verdadera y satisfactoria unidad del Ser Divino y humano. La unidad del ser humano consigo mismo no será cuando ya no tengamos una filosofía de las religiones o una teología distinta de la psicología o de la antropología, sino cuando en la misma antropología encontremos la teología. El fondo de toda la identidad, que no es verdaderamente idéntica, es duplicidad, es separación en dos que destruye la unidad, o que, por lo menos, debería destruirla. Cada unidad de esta clase es una contradicción consigo misma y con la inteligencia -es una mediocridad, es una fantasía, un error, una desviación, pero que parece ser tanto más profunda como más desviada es y falta de verdad.

Notas

(1) *Dios no quiere ser tampoco sin nosotros como nosotros sin Él*. (Sermones de varios doctores, ate., pág. 16). Ver sobre este tópico también Strauss, Doctrina cristiana, tomo I, párr. 47 y la Teología alemana, capítulo 49.

(2) *Esta vida temporal y pasajera, es decir, esta vida natural, la tenemos por Dios, quien es el Omnipotente creador del cielo y de la tierra. Pero la vida eterna e imperecedera la tenemos por la pasión y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo ... Jesucristo es un señor sobre aquella vida*, Lutero. (XVI, T., pág. 459).

CAPÍTULO VIGÉCIMO QUINTO

La contradicción en la Trinidad

La religión o más bien la teología, no solamente objetiviza el ser humano como divino, como ser personal, sino que presenta también las determinaciones fundamentales, o más bien las diferencias fundamentales de los mismos como

personas. Por eso la Trinidad en un principio no es otra cosa sino el concepto de las diferencias fundamentales que el hombre percibe en la esencia del hombre. Según el modo como se percibe esta esencia, difieren también las diferencias fundamentales en que se basa la Trinidad. Pero, como ya se ha dicho, las diferencias de un mismo ser humano son presentadas como substancias, como personas divinas. Y en el hecho de que ellas son esencias, hipóstasis, sujetos en Dios, se basa la diferencia entre estas determinaciones tales como se encuentran en Dios, y las mismas determinaciones tales como se encuentran en el hombre, a raíz de la ley expresa de que en la representación de la personalidad humana se enajena sus propias determinaciones. Pero la personalidad de Dios sólo existe en la fuerza imaginativa; por eso las determinaciones fundamentales son también aquí sólo para la imaginación personas e hipostásis: en cambio, para la inteligencia sólo son determinaciones. La Trinidad es la contradicción del politeísmo y del monoteísmo, de fantasía e inteligencia, de imaginación y realidad. La fantasía es la Trinidad, la inteligencia es la unidad de las personas. Según la inteligencia, las personas diferenciadas sólo son diferencias: según la fantasía, las diferencias son personas diferenciadas -por lo tanto anulan la unidad de la esencia divina. Para la inteligencia, las personas divinas son fantasmas; para la imaginación son esenciales. La Trinidad exige del hombre que piense lo contrario de lo que se imagina, e imaginarse lo contrario de lo que uno piensa -considerando a fantasmas como seres (1).

Son tres personas, pero no se diferencian esencialmente. Tres personas, pero una esencia. Hasta aquí todo sucede en forma natural. Nosotros pensamos tres y hasta más personas que son idénticas en la esencia. De la misma manera, los hombres nos diferenciamos mediante diferencias personales: pero en la cosa principal, en la esencia, en la humanidad, somos una misma cosa. Y esta identificación la hace no solamente la inteligencia, sino también el sentimiento. Aquel individuo es hombre como nosotros; en este sentimiento desaparecen todas las demás diferencias -ricos o pobres, inteligentes o no inteligentes, culpables o inculpables, todos somos iguales. El sentimiento de la condición, de la participación, es por lo tanto, un sentimiento substancial, esencial y filosófico. Pero las tres o más personas humanas existen las unas fuera de las otras, tienen una existencia separada, aunque manifiesten la unidad de la esencia mediante un amor tierno. Mediante el amor fundan una persona moral; pero guardan una existencia física separada. Por más que quieran la una y la otra, por más que no puedan prescindir la una de la otra, cada persona tiene, sin embargo, una existencia formalmente separada. La existencia en sí y la existencia separada de otras cosas son características esenciales de una persona, de una substancia. La cosa es muy diferente en Dios y lo es necesariamente porque lo que en el hombre es algo distinto, en Dios es lo mismo, pero con el postulado de que debe ser algo distinto. Pues las tres personas en Dios no tienen ninguna existencia la una fuera de la otra; porque de lo contrario habría, en el cielo de la dogmática cristiana, aunque no tantos dioses como en el Olimpo, por lo menos tres personas divinas en forma individual, es decir, tres dioses. Los dioses del Olimpo tienen la característica de la personalidad real en su individualidad; ellas coinciden en la esencia, en la divinidad, pero cada una era Dios por sí sola; eran verdaderas personas divinas-. En cambio, las tres personas cristianas en Dios, sólo son personas imaginadas, pretendidas -por cierto son personas distintas de las personas reales, precisamente porque son solamente personajes imaginados y aparentes, pero a la vez quieren y deben ser personas reales.

El momento característico de la realidad personal, o sea el alimento politeístico, está destruído, negado como divino. Pero precisamente por esta negación, la personalidad de las otras personas se convierte en una apariencia de la imaginación. Sólo en la verdad del plural encuéntrase la verdad de las personas. Las tres personas cristianas no son tres dioses -por lo menos no deberían serlo- sino un solo Dios. Las tres personas no terminan como era de esperar en un plural, sino en un singular; no son sólo una misma cosa -por esto lo son también los dioses del politeísmo- sino también a la vez a la existencia; la unidad es la forma de la existencia de Dios. Tres son uno solo; el plural es un singular. Dios es un ser personal que consta de tres personas (2).

Luego, las tres personas son solamente fantasmas a los ojos de la inteligencia; pues las condiciones o determinaciones que debieran comprobar su personalidad, son anuladas por el mandamiento del monoteísmo. La unidad niega la personalidad; la independencia de las personas sucumbe a la independencia de la unidad; son solamente relaciones. El Hijo no es sin el Padre, el Padre no es sin el Hijo, el Espíritu Santo que de por sí destruye la simetría, no expresa otra cosa sino la relación que tienen los dos primeros entre sí. Pero las personas divinas se diferencian sólo por lo que se refieren la una a la otra. Lo esencial del Padre como persona, es que él es Padre, lo del Hijo que él es Hijo. Lo que es el Padre fuera de su paternidad, no se refiere a su personalidad; en esto es Dios y como Dios es idéntico con el Hijo como Dios. Por eso se dice: *Dios Padre, Dios Espíritu Santo*. Dios es igual y lo mismo en las tres personas. *Otro es el Padre, otro es el Hijo, otro es el Espíritu Santo; pero no como otra cosa, sino como aquello que es el Padre; es también el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, hay diferentes personas, pero sin diferencia de la esencia*. La personalidad se refiere por lo tanto a la relación de la paternidad, o sea, que el concepto de la persona es aquí solamente un concepto relativo, el concepto de una relación. El hombre, como padre, es precisamente en eso dependiente de que es padre, pues no lo es sin el hijo; mediante la paternidad el hombre se rebaja en un ser relativo, dependiente e impersonal. Es ante todo necesario no dejarse engañar por estas relaciones tales como existen en realidad en el hombre. El padre humano es, fuera de su paternidad, todavía un ser independiente y personal; tiene por lo menos una existencia en sí formal, una existencia fuera de su hijo; no es solamente padre con exclusión de todos los demás predicados de un ser real y personal. La paternidad es una relación que el hombre pervertido hasta puede convertir en una relación exterior que no afecte su ser personal. Pero en Dios Padre no hay ninguna diferencia entre Dios Padre y Dios Hijo como Dios; sólo la paternidad abstracta fundamenta su personalidad, su diferencia con respecto al Hijo, cuya personalidad es también solamente fundada por la abstracta filiación.

Pero a la vez se dice que estas relaciones no son solamente relaciones y dependencias, sino personas, seres, substancias reales. Luego se afirma nuevamente la verdad del plural, la verdad del politeísmo (3) y la verdad del monoteísmo se niega. De este modo se disuelve también en el santo misterio de la Trinidad -en cuanto debe presentar una verdad distinta del ser humano, todo en engaños, fantasmas, contradicciones y sofismas.

(1) Es raro de observar que la filosofía religiosa especulativa quiere proteger a la trinidad contra la inteligencia atea, y, sin embargo, le quita a esa, trinidad el alma y el corazón al declarar que la relación entre el Padre y el Hijo sólo sería una imagen inadecuada sacada de la vida orgánica. Realmente, si fuera permitido, o si se quisiera permitir a las religiones *limitadas*, todos los ardides de arbitrariedad cabalística que emplean los filósofos religiosos especulativos en favor de la religión *absoluta*, no sería difícil tornear hasta de los cuernos del Apis egipcio la caja de Pandora de la dogmática cristiana. No se precisaría para ello otra cosa sino separar la inteligencia de la razón especulativa. Una separación que se presta para justificar cualquier tontería.

(2) La unidad no tiene el significado del género ni del número sino que es una. (Ver Agustín y Petrus Lomb., lib. I, dist. 19, c. 7,8, 9). *Luego los tres que son uno y que son ligados por la ligadura inconcebible de la divinidad, que los une de un modo inenarrable son un solo Dios*, Patrull. (L. l., c. C. 6). *¿Cómo puede la inteligencia admitir o crear que tres son uno y uno tres?*, Lutero. (T. XIV, pág. 13).

(3) *Si el Padre es Dios y el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, ¿por qué no se les llama tres dioses? Escuchad lo que San Agustín contesta a esta pregunta: Si yo dijera tres dioses contradiría a la Escritura, que dice: oye Israel: tu Dios es un solo Dios. Por eso preferimos decir tres personas que tres dioses, porque esto no contradice a la Sagrada Escritura.* (Petrus, L. 1, dist. 23, c. 3). ¡Cuánto se apoyaba, pues, el catolicismo en la Sagrada Escritura!

CAPÍTULO VIGÉCIMO SEXTO

La contradicción en los sacramentos

Así como se disuelve la esencia objetiva de la religión, la esencia de Dios, así se disuelve, por razones fáciles de comprender, la esencia subjetiva de la religión en una serie de contradicciones.

Los momentos subjetivos y esenciales de la religión, son, por un lado, la fe y el amor, y por el otro, en cuanto la religión se presenta como un culto exterior, los sacramentos del bautismo y de la cena. El sacramento de la fe es el bautismo, el sacramento del amor es la cena. En el sentido propio de la palabra sólo hay dos sacramentos, como hay dos momentos subjetivos y esenciales de la religón: la fe y el amor; porque la esperanza es solamente la fe con respecto al futuro; por eso sólo se convierte en un momento esencial, cometiendo el mismo error que se ha cometido al establecer la persona del Espíritu Santo.

La unidad de los sacramentos con la esencia característica de la religón, se hace notar por el hecho de que las bases de los mismos son cosas naturales, a las cuales, empero,

se atribuye un significado y un efecto contradictorios a su naturaleza. Así, el sujeto o la materia del bautismo es el agua, el agua común y natural, como asimismo la materia de la religión es nuestro propio ser natural. Pero así como nuestros propio ser nos es quitado y enajenado por la religión, así también el agua del bautismo es a la vez un agua muy diferente del agua común; porque no tiene una fuerza física, sino hiperfísica: pues es el baño del renacimiento, depura al hombre del lodo del pecado original, expulsa al diablo innato y reconcilia con Dios. Es por lo tanto sólo en apariencia un agua natural: en realidad, es un agua sobrenatural. En otras palabras, el agua del bautismo tiene efectos sobrenaturales y aunque obra en forma sobrenatural, es de una esencia sobrenatural, pero sólo en la imaginación.

Pero a la vez la materia del bautismo debe ser agua natural. El bautismo no tiene validez, en efecto, si no ha sido realizado con agua. Luego, la cualidad natural tiene también en sí misma un valor y significado, porque sólo con el agua, y con ninguna otra materia, se une el efecto sobrenatural del bautismo de una manera sobrenatural. Dios, debido a su omnipotencia, podría de por sí lograr el mismo efecto a cualquier otra cosa. Pero no lo hace; se acomoda a la cualidad natural;, él elige una materia semejante y correspondiente a su efecto. Por eso no se rechaza la parte natural por completo; más bien queda siempre todavía cierta analogía, un resto de la naturaleza. El vino representa la sangre; el pan, la carne (1). También el milagro se acomoda a las semejanzas: transforma agua en vino o en sangre, una especie en la otra, manteniéndose el concepto indeterminado de la especie del líquido. Así también en nuestro caso. El agua es el líquido más puro, claro y transparente; debido a esto su cualidad es la imagen de la esencia inmaculada del espíritu divino. En una palabra, el agua tiene por sí misma como agua un significado; debido a esta su calidad natural es consagrada y erigida como órgano o medio del Espíritu Santo. Así el bautismo tiene un hermoso y profundo sentido natural. Pero este hermoso sentido en seguida se pierde, pues se atribuye al agua un efecto que excede su esencia, un efecto que sólo tiene mediante la fuerza sobrenatural del Espíritu Santo, no por sí misma. La cualidad natural es entonces nuevamente indiferente: quien convierte agua en vino, puede ligar arbitrariamente con cualquier substancia los efectos del agua del bautismo.

Por eso el bautismo no puede concebirse sin el concepto del milagro. El bautismo es un milagro. La misma fuerza que ha hecho los milagros y ha transformado, debido a su poder demostrativo en favor de la divinidad de Cristo, a judíos y paganos en cristianos, la misma fuerza ha instituído obrando en él. Con milagros empezó el cristianismo, con milagros continúa. Si alguien quisiera negar la fuerza milagrosa del bautismo, deberá negar también los milagros en general. El agua milagrosa del bautismo tiene su fuente natural en el agua, que en las bodas de Canaán fue transformada en vino.

La fe que sobreviene por los milagros, no depende de mí, de mi actividad propia, de la libertad, de la fuerza intelectual convincente. Un milagro que se realiza delante de mis ojos lo debo creer, a no ser que yo sea absolutamente ateo. El milagro me impone la fe en la divinidad de la cual procede (2). Por cierto supone en determinados casos una fe allí donde se presenta como un premio, pero aparte de estos casos no exige una fe real, sino más bien un sentido creyente, una disposición, prontitud,

dedicación, en oposición al sentido maligno de los fariseos. Pues el milagro debe demostrar que aquel que lo produce realmente es lo que pretende ser. Recién la fe fundada en el milagro es una fe comprobada, fundada y objetiva. La fe que supone el milagro es solamente una fe en el Mesías, no en Cristo en general; pero la fe que dice que este hombre aquí sea Cristo, esta fe -y es ella la cosa principal- la causa el milagro. Por lo demás, no es tampoco necesaria la suposición de esta fe indeterminada. Innumerables hombres fueron creyentes mediante el milagro; luego el milagro era la causa de su fe. Ror eso, si los milagros no contradicen al cristianismo -¿y cómo podrían contradecide?-, entonces tampoco contradicen al efecto milagroso del bautismo. Al contrario, es necesario atribuir al bautismo un significado sobrenatural si se le quiere dar un significado cristiano. San Pablo fue convertido mediante una aparición repentina y milagrosa, cuando todavía odiaba de todo corazón a los cristianos. El cristianismo lo venció a la fuerza. No se puede objetar que en otro hombre esta operación no hubiera tenido el mismo éxito, que por lo tanto el efecto del mismo debería ser atribuido finalmente al mismo San Pablo. Porque si los demás hubieran tenido la misma aparición, se habrían convertido en cristianos seguramente de la misma manera que Pablo. Pues la gracia divina es omnipotente. La incrediludad y la inconvertibilidad de los fariseos no es ningún argumento en contra; pues precisamente a ellos se les quitó la gracia. El Mesías debía ser, necesariamente, y por decreto divino, traicionado, maltratado y crucificado. Luego debieron haber individuos que lo maltrataran y lo crucificaran; luego, debió privarse de la gracia divina a esos individuos. Por cierto no les fue quitada enteramente esa gracia, no sólo para aumentar su culpa, sino también para no convertirlos. ¿Cómo habría sido posible resistir a la voluntad de Dios, suponiéndose por cierto que se trataba de una voluntad real y no de un solo querer? Pablo mismo atribuye su conversión enteramente a la gracia divina y reconoce que él mismo no tienen ningún mérito en esta conversión (3). Exactamente. Pues el no resistir a la gracia divina significa aceptar la gracia divina. Dejar que obre es ya una cosa buena, luego es un efecto de la gracia del Espíritu Santo. No hay ningún error más grande que querer conciliar el milagro con la libertad de la doctrina y la libertad de la idea o la gracia con la libertad de la voluntad. La religión separa la esencia del hombre, de él mismo. La actividad, la gracia de Dios es la actividad propia pero desinteresada del hombre, es una voluntad libre, objetivada (4).

Pero la inconsecuencia más grande, si se quiere tomar la experiencia, es que los hombres, por el bautismo, no son santificados ni transformados, como un argumento contra la fe en un efecto sobrenatural del bautismo, como lo han hecho teólogos racional-ortodoxos (5); porque también los milagros, también la fuerza objetiva de la oración, así como todas las verdades sobrenaturales de la religión, contradicen a la experiencia. Quien invoca a la experiencia, que renuncie a la fe. Donde la experiencia es una instancia, allí la fe religiosa y el sentido religioso han desaparecido. El infiel niega la fuerza objetiva de la oración sólo porque contradice a la experiencia; el ateo va más allá todavía, pues niega hasta la existencia de Dios porque no la encuentra en la experiencia. La experiencia intrínseca no es para él ningún argumento en contra; porque lo que en tí mismo experimentas de la existencia de otro ser, sólo demuestra, que algo es en ti lo que no eres tú, lo que obra sobre ti en forma independiente de tu voluntad y de tu conciencia personales, sin que sepas qué es aquel algo misterioso. Pero la fe es más fuerte que la experiencia. Los casos que la contradicen no molestan

la fe en sus creencias; la fe es beata en sí misma; sólo tiene ojos para sí misma, está cerrada para todas las demás cosas fuera de ella.

Por cierto la religión exige, a pesar del punto de vista de su materialismo místico, siempre a la vez el momento de la subjetividad, de la espiritualidad; así también en los sacramentos, pero precisamente en ello manifiéstase la contradicción consigo misma, y esta contradicción resalta especialmente en el sacramento de la cena del Señor; porque el bautismo aprovecha a los niños, aunque también en él se exige como condición de su eficacia, el momento espiritual. Pero de una manera rara se ha colocado este momento en la fe de otras personas, en la fe de los padres o de sus representantes o de la Iglesia en general (6). El objeto del sacramento de la cena es, pues, el cuerpo de Cristo, un cuerpo verdadero; pero le faltan los predicados necesarios de la realidad. Tenemos aquí nuevamente en un ejemplo claro lo que hemos encontrado siempre en la esencia de la religión. El objeto o sujeto de la sintaxis religiosa, es siempre un objeto o sujeto realmente humano o natural; pero la determinación precisa, el predicado esencial de este sujeto, es negado. El sujeto es sensual, pero el predicado es asensual, es decir, contradice al sujeto. Distingo a un cuerpo real de un cuerpo imaginado sólo por el hecho de que aquel ejerce sobre mí efectos corporales, efectos no arbitrarios. Por eso, si el pan fuera el cuerpo real de Dios, debería producir su consumo directamente efectos sagrados en mí, no sería necesario hacer preparaciones especiales, tener un espíritu santo. Si yo como una manzana, la manzana me da por sí sola el gusto de la manzana. No necesito más que a lo sumo un estómago sano, para sentir la manzana como manzana. Los católicos piden por parte del cuerpo sólo el ayuno como condición para tomar la cena del Señor. Esto basta. Con mis labios toco el cuerpo de Cristo, lo rompo con mis dientes, y mediante mi esófago lo llevo al estómago; asimila al cuerpo no espiritualmente sino corporalmente (7). ¿Por qué entonces sus efectos no deben ser corporales? ¿Por qué ese cuerpo que es a la vez corporal pero también de una esencia celestial y sobrenatural, no debe producir en mí efectos corporales, y sin embargo, a la vez sobrenaturales y santos? Sí recién mí espíritu, mi fe, transforma el cuerpo de Cristo en un cuerpo sagrado para mí, transformando el pan seco en una substancia pneumática animal, ¿para qué necesíta entonces una cosa exterior? Pues en este caso soy yo mismo quien produce el efecto del cuerpo sobre mí, o sea su realidad; soy afectado por mí mismo. ¿Dónde quedan entonces la fuerza y la verdad objetivas? Quien indignamente participa en la cena del Señor, no tiene otra cosa sino el consumo material del pan y el vino. Quien no trae nada, no lleva nada. La diferencia esencial entre este pan y un pan común y natural, descansa, por eso sólo, en la diferencia que hay entre el espíritu del que va a la mesa del Señor y el espíritu del que va a otra mesa cualquiera. *El que come o bebe indignamente, come y bebe para su propia condenación, porque no distingue el cuerpo del Señor de una comida vulgar*. (8). Pero este espíritu sólo depende del significado que yo dé a este pan. Si tiene para mí el significado de que no es pan, sino el cuerpo de Cristo, entonces tampoco tiene el efecto de un pan vulgar. En el significado yace el efecto; yo no como para saciarme; por eso como solamente una pequeña cantidad. Luego, con respecto a la cantidad, que juega un papel esencial en todo otro consumo material, se anula exteriormente el significado de un pan común.

Pero este significado sólo existe en la fantasía; según los sentidos el vino queda vino, y el pan queda pan. Los escolásticos salvaron esta dificultad con la distinción precisa de substancias y accidentes. Todos los accidentes que constituyen la naturaleza de pan y de vino existen todavía; sólo lo que constituye la esencia de estos accidentes es transformado en carne y sangre. Pero todas esas propiedades juntas, esa unidad es la misma substancia. ¿Qué es vino y pan si se les quita las propiedades que los convierten en lo que son? Son una nada. Por eso, carne y sangre no tienen ninguna existencia objetiva; de lo contrario deberían ser también un objeto perceptible para los sentidos infieles. Al contrario: los testigos únicamente válidos de una existencia objetiva -el gusto, el olfato, el tacto, la vista, hablan al unísono sólo de la realidad de pan y de vino. Vino y pan son en realidad substancias naturales, pero en la imaginación substancias divinas.

La fe es el poder de la fuerza imaginativa, que convierte la realidad en irrealidad, y la irrealidad en realidad; es la contradicción directa con la verdad de los sentidos, es la verdad de la razón. La fe niega lo que afirma la razón y afirma lo que ella niega (9). El secreto de la cena es el secreto de la fe (10) -por eso la consumación de la cena es el momento más sublime, más encantador y embriagador del alma creyente. La destrucción de la verdad fría, de la verdad real, del mundo y de la razón objetivos - una destrucción que constituye la esencia de la fe- alcanza en la cena del Señor su culminación, porque aquí la fe destruye un objetivo directamente presente, evidente e indudable, sosteniendo que no existe lo que según el testimonio de la razón y de los sentidos existe. Sostiene que es solamente apariencia de que sea pan, en realidad es carne. La tesis de los escolásticos expresa: es pan según los accidentes, es carne según la substancia, es solamente la expresión ideada y abstracta de lo que supone y expresa la fe, y no tiene otro sentido que éste: según la apariencia y para los sentidos es aquello pan y en realidad es carne. Por eso, donde la fuerza imaginativa de la fe ha adquirido un poder tal sobre los sentidos de la inteligencia, que hasta níega la verdad inequívoca y más evidente de los sentidos, allí uno no debe asombrarse si los fieles se exaltan a sí mismos hasta un grado tal que en realidad vieron correr sangre en lugar de vino. Tales ejemplos los tiene el catolicismo. Poco se precisa para percibir con los sentidos fuera de sí lo que se supone en la fe y en la imaginación como una realidad.

Mientras que la fe en el misterio de la cena del Señor dominaba a la humanidad como una verdad santa y hasta como la verdad santísima y más sublime, el principio dominante de la humanidad era la fuerza imaginativa. Todas las características que difieren entre la realidad y la irrealidad, la razón y la sinrazón, habían desaparecido; todo lo que uno podía imaginarse, se consideraba como una realidad real. La religión santificaba cada contradicción con la inteligencia, con la naturaleza de las cosas. No os burléis de las preguntas estúpidas de los escolásticos. Eran consecuencias necesarias de la fe. Lo que solamente es un objeto del sentimiento, era objeto de la inteligencia; lo que contradice a la inteligencia, se consideraba como si no la contradijera. Era esta la contradicción fundamental de la escolástica de donde salieron todas las demás contradicciones. No es de especial importancia, si yo creo en la doctrina protestante o católica con respecto a la cena del Señor. La diferencia solamente consiste en que, según el protestantismo, carne y sangre de Cristo recién en la lengua o sea en el acto de la consumición (11) se unen de una manera milagrosa con pan y vino; en cambio, según el catolicismo, esto sucede ya antes de la

consumación, mediante el poder del sacerdote, el cual aquí, sin embargo, sólo obra en nombre del Omnipotente, transformando pan y vino realmente en cuerpo y sangre de Cristo. El protestante sólo escapa prudentemente a una explicación determinada; no se expone en forma tan clara como la ingenuidad piadosa y acrítica del catolicismo, cuyo Dios, como una cosa visible, puede ser comido hasta por un ratón; el cual en tal caso da alojamiento a su Dios, y éste ya no puede escaparle. El protestante, lo mismo que el católico, cree comer, en pan y vino, realmente carne y sangre de Cristo. En muy poco diferían especialmente al comienzo los protestantes de los católicos en esta dpctrina. Así por ejemplo en Ansbach se originó un litigio sobre la cuestión de: *Si el cuerpo de Cristo llegaría también hasta el estómago, si sería digerido como las demás comidas y sí, por lo tanto, podría ser también echado por el camino natural* (12).

Pero aunque la fuerza imaginativa de la fe convierte la existencia objetiva en una mera apariencia, la existencia imaginada en verdad y realidad, es de por sí, o sea según la verdad, lo realmente objetivo sólo una materia natural. Hasta la hostia en el cáliz del sacerdote católico, sólo en la fe es un cuerpo divino; siendo aquella cosa visible y externa en que transforma el ser divino, sólo un objeto de la fe; pues el cuerpo aquí tampoco es visible como cuerpo, ni es tangible ni puede sentirse como tal. Esto significa: el pan es sólo según el significado *carne*. Por cierto tiene para la fe este significado el sentido de una existencia real -así como en general en el éxtasis del amor algo que significa se convierte en el objeto significado- no debe significar carne, sino cerdo. Pero esta existencia no es, pues, ninguna existencia carnal; es sólo una existencia creada, representada, imaginada, es decir, sólo tiene el valor y la cualidad de un significado (13). Una cosa que para mí tiene un significado especial es otra en mi imaginación que en la realidad. Lo que significa no es aquello que es significado. Lo que es, es objeto de los sentidos; lo que significa, sólo existe en mi imaginación; la fantasía, es sólo para mí, no para los demás, no existe objetivamente. Así también aquí. Por eso Zwingli dice que la cena del Señor sólo tiene un significado subjetivo, y al decir esto ha dicho lo mismo que los demás; sólo destruyó la ilusión de la fuerza imaginativa religiosa; porque la existencia en la cena del Señor es sólo una imaginación, pero con la imaginación de que no es imaginación.

Zwingli ha expresado sencil1amente, prosaicamente y racionalísticamente -y por eso en forma brutal- lo que los demás dijeron mística e indirectamente, confesando ellos (14) que sólo de la mentalidad digna, o sea de la fe, depende la eficacia de la cena del Señor. Quiere decir que sólo para aquel pan y vino son carne y sangre del Señor, y hasta el mismo Señor, para quien tienen el significado sobrenatural del cuerpo divino; porque sólo de ello depende el afecto religioso (15).

Pero si la cena del Señor no opera nada por sí misma, si en consecuencia es una nada -porque sólo existe lo que obra- sin la mentalidad correspondiente, sin la fe, entonces tiene toda su importancia únicamente en esta fe: todo el acontecimiento se desarrolla en los sentimientos. Aunque la imaginación de que yo recibo al cuerpo real del Señor tenga un influjo sobre el alma religiosa, hay que decir que esta imaginación a su vez sale del alma; sólo efectúa sentimientos piadosos porque ella misma es una imaginación piadosa. Luego, también en este caso el sujeto religioso es efectuado y determinado por sí mismo, como si fuera por otro ser mediante la imaginación de un

objeto imaginado. Yo podría, por lo tanto, también, sin la intervención de vino y de pan, y sin ninguna clase de ceremonias eclesiásticas, en mí mismo, es decir; en la imaginación, realizar el acto de la cena del Señor. Hay innumerables poesías piadosas cuya única materia es la sangre de Cristo. Tendríamos entonces en ellas una celebración de la cena del Señor muy poética. En la imaginación viva del Cristo que sufre y derrama su sangre, se une el alma con él; aquí el alma se embarga en entusiasmo poético tomando la sangre pura e inmaculada no mezclada con la materia contradictoria y sensitiva: aquí no se introduce ningún objeto que estorbe entre la imaginación de la sangre y la sangre misma.

Pero aunque la cena del Señor, en general el sacramento es una nada sin los sentimientos, sin la fe, la religión sin embargo, representa el sacramento como algo que existe en sí, como algo real y exterior, que difiere de la esencia humana, de manera que en la conciencia religiosa la cosa verdadera, la fe, los sentimientos, sólo se convierten en una cosa secundaria, en una condición, mientras que la cosa imaginada y supuesta se convierte en cosa principal. Y las consecuencias necesarias e inevitables de este materialismo religioso, de esta subordinación de lo humano bajo lo supuesto divino, de lo subjetivo bajo lo que se cree objetivo, de la verdad bajo la imaginación, de la moral bajo la religión -las consecuencias necesarias, digo, son la credulidad y la inmoralidad. Credulidad porque se liga con un objeto un efecto que no se encuentra en la naturaleza del mismo, porque una cosa no debe ser lo que es en la verdad, porque la pura imaginación se da por realidad; inmoralidad porque necesariamente en los sentimientos se separa la santidad de la acción como de la moralidad, el consumo del sacramento se convierte en un acto santo y santificador también, independientemente de los sentimientos. Así, por lo menos, se presenta este asunto en la práctica, que no sabe nada de los sofismas de la teología. Así como por la religión se pone en contradicción con la inteligencia, por lo mismo se coloca también siempre en contradicción con el sentido moral. Sólo con el sentido de la verdad está dado también el sentido para lo que es bueno. La maldad de la inteligencia es también siempre una maldad del corazón. Quien engaña a su inteligencia, no tiene tampoco un corazón veraz y honrado; el sofisma echa a perder a todo el hombre. Pero la doctrina de la cena del Señor, es sofisma. Con la verdad de la convicción se expresa la mentira de la presencia corporal de Dios; y, por otro lado, con la verdad de la existencia objetiva se expresa la mentira y la no necesidad de tener convicción.

Notas

(1) *El sacramento tiene una semejanza con el objeto cuyo símbolo es*. (Petrus, Lomb. lib. IV, dist. 1, c. I).

(2) Con respecto a la persona que hace milagros es, por cierto, la fe (la confianza en la ayuda de Dios) la causa efectiva del milagro. (Ver por ejemplo Mat. 17, 20; Historia de los apóstoles 6, 8). Pero con respecto al que ve el milagro -y de éste se trata aquí- es el milagro la causa efectiva de la fe.

(3) *Aquí se ve el milagro de todos los milagros que Cristo ha hecho, convirtiendo a su máximo enemigo*, Lutero. (T. XVI, pág. 560).

(4) Hace gran honor a la inteligencia y a la veracidad de Lutero el hecho de que él, especialmente en su publicación contra Erasmo, negaba incondicionalmente la libre voluntad frente a la gracia divina. *El nombre voluntad libre* -dice Lutero muy bien desde el punto de vista de la religión- *es un título y un nombre divino que no corresponden a nadie sino a la majestad suprema y divina*. (T. XIX, pág. 28).

(5) Sin embargo, ya los teólogos antiguos de fe incondicional admitieron que los efectos del bautismo, por lo menos en esta vida, serían muy limitados. *El bautismo no destruye todo lo que es punible en esta vida*, Mezger, Theol. schol., T. IV, pág. 251. Ver también Petrus, Lomb. lib. IV, dist. 4, C. 4; lib. II, dist. 32, C. I).

(6) Hasta en la ficción absurda de los luteranos de que *los chicos, en el bautismo, creían ellos mismos*, se reduce el momento subjetivo nuevamente a la fe de los demás al suponer que la fe de los niños *es excitada por Dios mediante la oraci6n de los padrinos en la fe de la Iglesia Cristiana*, Lutero. (T. XIII, págs. 360-361). *Luego, la fe ajena me ayuda a fin de que yo consiga una fe propia*. El mismo. (T. XIV, pág. 37 a).

(7) *Esta* -dice Lutero- *es, en resumen, nuestra opinión: que se come verdaderamente en y con el pan el cuerpo de Cristo. Luego, que todo lo que hace y lo que sufre el pan, lo sufre y lo hace el cuerpo de Cristo, que es repartido, comido, destrozado con los dientes por la unión sacramental*. (Plank, Historia del origen de la doctrina protestante, VIII, Bd., pág. 369). Por otro lado, Lutero niega que el cuerpo de Cristo, aunque sea corporalmente consumido, *sea con los dientes destrozado y con el vientre digerido como un pedazo de carne de vaca*. (T. XIV, pág. 429). No es de asombrar, porque lo que se consume es un objeto sin objetividad, un cuerpo sin corporalidad, una carne sin carnosidad, es una carne espiritual, es decir, que es una carne imaginaria. Sólo quiero observar todavía que también los protestantes comen la cena del Señor en el desayuno; pero esto es entre ellos sólo un uso, no una ley. (Ver Lutero, T. XVIII, págs. 200-201).

(8) I. Korinther, II, 29.

(9) *Nosotros vemos la forma del vino y del pan, pero no creemos en la existencia de la substancia del pan y del vino. En cambio, creemos que la substancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, existe y, sin embargo, no vemos su figura*, Divus Bernardus. (Ed. Basit. 1552, págs. 189-191).

(10) Pero todavía en otro sentido muy diferente, que aquí no ha sido explicado, merece ser mencionado; por lo menos vale lo dicho: en la religión, en la fe, es el hombre el objeto, es decir, el fin de Dios. El hombre tiene por objeto a sí mismo en y por Dios. Dios es el medio de la existencia y de la felicidad humanas. Esta verdad religiosa, como objeto del culto y como objeto sensible, es la cena del Señor. En la cena del Señor el hombre come a Dios -al creador del cielo y de la tierra- como una comida corporal, explicando así por el hecho de comer y de beber en forma real a Dios por un simple medio de vida del hombre. Aquí el hombre es colocado como el Dios de Dios; luego es la cena del Señor la autoconsumición máxima de la subjetividad humana. También el protestante convierte, si no por la palabra por lo menos en realidad, a Dioa en una cosa extrínseca, sometiéndolo a sí mismo como un objeto de una consunción sensible.

(11) *No se objete que Cristo dijo estas palabras: Este es mi cuerpo, y que lo haya dicho antes de que sus discípulos comieran y que por lo tanto el pan ya haya sido el cuerpo de Cristo antes de ser consumido*, Buddeus. L. c. lib. V, c. I, párrs. 13-17). Ver, en cambio, El concilio Trident. Sessio 13, c. 3, c. 8, Can. 4.

(12) Apología Melanohthons, Strobel Nürnberg 1783, pág. 127.

(13) *Pero si ciertos ilusos creen que esto es simplemente pan y vino, entonces es así como creen, y, en consecuencia, comen únicamente pan y vino*, Lutero. (T. XIX, pág. 432). Es decir, si tú crees, si te imaginas, si piensas que aquel pan no es pan, sino el cuerpo de Cristo, entonces tampoco es pan; si no lo crees, tampo lo es. Lo que es para ti, eso mismo es.

(14) Hasta los mismos católicos. *El efecto de este sacramento, consumido en forma digna, es la unión del hombre con Cristo*. Concilio Florent. de S. Euchar.

(15) *Si el cuerpo es comido en el pan y es consumido corporalmente con fe, entonces fortifica el alma; por eso es que ella cree que sea el cuerpo de Cristo lo que come la boca*, Lutero. (T. XIX, pág. 433; ver también pág. 205). *Porque lo que creemos recibir, esto recibimos también en verdad*. El mismo. (T. XVII, página 557).

CAPÍTULO VIGÉCIMO SÉPTIMO

La contradicción entre la fe y el amor

Los sacramentos hacen ver la contradicción entre el idealismo y el materialismo, y entre el subjetivismo y el objetivismo que constituyen la esencia más intrínseca de la religión. Pero los sacramentos no son nada sin la fe y el amor. Por eso, la contradicción existente en los sacramentos no conduce a la contradicción entre la fe y el amor. La esencia secreta de la religión es la esencia del ser divino con el humano, pero la forma de la religión, o sea la esencia consciente y manifiesta de la misma, es la diferencia entre aquellos dos seres. Dios es el ser humano, pero la conciencia lo representa como otro ser distinto. El amor es aquel factor que manifiesta la esencia oculta de la religión; la fe, en cambio, es aquel factor que constituye su forma consciente. El amor identifica al hombre con Dios y a Dios con el hombre; por eso también identifica al hombre con el hombre. En cambio, la fe separa a Dios del hombre, y por eso también al hombre del hombre; porque Dios no es otra cosa sino el concepto genérico místico de la humanidad, y por eso la separación de Dios de los hombres, significa la separación del hombre de sí mismo, o sea la disolución del vinculo común. Mediante la fe la religión se pone en contradicción con la moral. la inteligencia, el sencillo sentido de verdad del bombre; en cambio, por el amor se opone nuevamente a esta contradicción. La fe aisla a Dios, lo convierte en un ser especial y distinto; el amor generaliza; convierte a Dios en un ser común, cuyo amor es idéntico con el amor al hombre. La fe desune al hombre en su interior consigo mismo, y en consecuencia también en el exterior; pero el amor sana las heridas que produce la fe en el corazón del hombre. La fe convierte a la fe en Dios en una ley: el amor es libertad, ella ni siquiera condena al ateo, porque el amor mismo es ateo, pues niega aunque no sea teóricamente, pero sí prácticamente, la existencia de un Dios especial opuesto al hombre.

La fe distingue entre lo que es verdad y lo que es mentira y reclama para sí solamente la verdad. La fe tiene una verdad determinada y especial que por lo tanto, necesariamente, está unida con la negación en cuanto a su contenido. La fe es en su naturaleza exclusiva. Solamente una es la verdad, solamente uno es Dios, solamente uno al cual pertenece el monopolio de la filiación divina; todo lo demás es una nada, es error, es estupidez. Jehová es el Dios verdadero, todos los demás dioses son dioses inútiles.

La fe tiene algo especial para sí, se apoya en una revelación especial de Dios, no ha llegado a lo que tiene por una vía común, no por el camino que está abierto para todos los hombres sin diferencia alguna. Lo que a todos es accesible es algo común pero que por eso mismo no representa ningún objeto especial de la fe. Que Dios es el Creador pueden conocerlo todos los hombres por la naturaleza; pero lo que es este Dios en persona para sí mismo, es una cuestión especial de la gracia, es un contenido de una fe especial. Por eso mismo, o sea porque ha sido manifestado en manera especial, también el objeto de esta fe es una fe especial. El Dios de los cristianos es también el Dios de los paganos; pero, sin embargo, hay una gran diferencia, la misma diferencia existe entre yo en calidad de persona amiga para el amigo y entre yo en calidad de persona ajena para un extraño que sólo me conoce desde muy lejos. Dios, como objeto de los cristianos, es muy distinto objetivamente para los paganos. Los cristianos conocen a Dios en persona, cara a cara. En cambio, los paganos saben sobmente -y casi es ésto una concesión demasiado grande- lo que es Dios, pero no quién es Dios. Por eso los paganos se dedicaron también a la idolatría. La igualdad

de los cristianos y de los paganos ante Dios es, por lo tanto, una igualdad muy vaga; lo que tienen los paganos de común con los cristianos y viceversa -si es que queremos ser tan liberales para establecer algo que tengan en común-, no es lo cristiano propiamente dicho, ni es lo que constituye la fe. En lo que los cristianos son cristianos, en eso no son precisamente diferentes de los paganos (1); pero lo son por su conocimiento especial de Dios; luego, su distintivo característico es Dios. La característica especial es la sal que da recién el gusto para el ser común. Un ser es lo que es, por lo que es especialmente; sólo quien me conoce en forma especial y personal, me conoce verdaderamente. Luego, el Dios especial, el Dios personal, éste es Dios, éste es desconocido tanto para los paganos como para los infieles en general, pero no para los cristianos. Por cierto, está él destinado también a los paganos, pero en forma indirecta, sólo cuando ellos dejan de ser paganos, cuando se convierten en cristianos. La fe limita y embrutece al hombre: le quita la libertad y la capacidad de apreciar debidamente lo que es distinto de él. La fe está limitada a sí misma. El dogmático filosófico y en general científico, se limita debido a la determinación exacta de su sistema. Pero esta limitación teórica tiene, por más ligada e ilimitada que sea, un carácter libre, porque de por sí el terreno de la teoría es libre dado que aquí solamente deciden el objeto, la causa, la inteligencia. Pero la fe hace especialmente de su causa un objeto de la conciencia, del interés, del instinto de felicidad; porque su objeto mismo es un ser especial, personal, que requiere el reconocimiento, y que de este reconocimiento hace depender la beatitud.

La fe da al hombre una sensación especial de honor y de egoísmo. El creyente se encuentra distinguido ante todos los demás hombres y elevado sobre el hombre natural, se conoce como una persona de distinción, en la posesión de derechos especiales; los creyentes son aristócratas, los infieles plebeyos. Dios es esta diferencia personificada, esa preferencia de los infieles ante los infieles (2). Pero como la fe representa el propio ser como otro, el creyente coloca su honor no directamente de sí mismo, sino en esta otra persona. La conciencia de su preferencia es la conciencia de esta persona, el sentimiento de sí mismo lo tiene en esta otra personalidad (3). Así como el sirviente se siente a sí mismo en la dignidad de su amo, y cree ser más que un hombre libre e independiente, siendo de un rango menor que su amo, así también procede el creyente (4). El desmiente todos los méritos propios para dejar exclusivamente a su amo el honor del mérito; pero sólo porque este mérito finalmente le aprovecha a él, porque en el honor de su señor satisface su propia sensación de honor. La fe es altiva. Pero se distingue de la altivez natural por el hecho de que transfiere la sensación de su preferencia, o sea su orgullo, a otra persona que lo ha distinguido a él, a otra persona que es, en realidad, su propio ser oculto, su instinto de felicidad personificada y satisfecha; porque esta personalidad no tiene otras determinaciones que las que aquello que es el benefactor, el redentor, el salvador; luego son determinaciones en que el creyente sólo se refiere a sí mismo, a su propia beatitud eterna. En una palabra, tenemos aquí el principio característico de la religión en el sentido de que ella transforma el activo natural en pasivo. El pagano se eleva, el cristiano se siente elevado. El cristiano transforma en un objeto del sentimento y de la sensibilidad lo que es para el pagano un objeto de la actividad propia. La humildad del creyente, es una altivez invertida -pero altivez que no tiene la apariencia, o sea las características exteriores de la altivez. El cristiano se siente distinguido; pero esta distinción no es el resultado de su actividad, sino un producto

de la gracia; él ha sido distinguido; pero él no tiene mérito de ello. En general, no hace de sí mismo un objeto de su propia actividad, sino un objeto de Dios.

La fe es esencialmente una fe determinada. Dios es en esta determinación sólo el Dios verdadero. Este Dios es Cristo, el verdadero y único profeta. el Hijo Unigénito de Dios. Y estas determinaciones las debes creer, a no ser que quieras perder la beatitud. La fe es imperante (5). Es, por lo tanto, necesaria, y constituye la esencia de la fe, que es fijada como dogma. El dogma sólo expresa lo que la fe quería decir en un principio, o, por lo menos, pensaba. El hecho de que, una vez que el dogma fundamental ha sido establecido, surgen de allí cuestiones especiales, que entonces, nuevamente, deben ser decididas en forma dogmática. Que de allí resulta una multitud molesta de dogmas, es por cierto una fatalidad, pero no anula la necesidad de que la fe sea fijada en dogmas, a fin de que cada uno sepa, determinadamente, lo que debe creer y cómo debe adquirirse su beatitud. Lo que hoy día se rechaza hasta desde el punto de vista del cristianismo creyente como una aberración, como un malentendido, lo que se lamenta como una exageración, es nada más que el resultado de la esencia intrínseca de la fe. La fe es, según su naturaleza, limitada y encadenada, porque trátase en la fe tanto de la propia felicidad como del honor de Dios mismo. Pero, así como nos preocupamos de dar el honor debido a una persona de rango superior, así procede también la fe. El apóstol Pablo no piensa en otra cosa sino en la gloria, el honor, el mérito de Cristo. La determinación dogmática, exclusiva y escrupulosa, es una característica de la esencia de la fe. Por cierto la fe es liberal en las comidas y en otras cosas indiferentes para ella, pero de ninguna manera con respecto a los objetos de la fe. Quien no está en favor de Cristo está en contra de Cristo; lo que es no cristiano, es anticristiano. ¿Pero qué es lo cristiano? Esta cuestión debe ser exactamente determinada, no puede ser dejada al arbitrio de cada uno. Si el contenido de la fe se encuentra hasta en libros, que tienen su origen en diferentes autores, si se encuentra este contenido en forma casual, y en expresiones contradictorias, entonces la limitación y determinación dogmáticas son una necesidad exterior. Sólo al dogma eclesiástico debe el cristianismo su conservación.

Sólo es una falta de carácter, es la creyente no creencia de los tiempos modernos, que se esconde detrás de la Biblia, oponiendo las expresiones bíblicas a las determinaciones dogmáticas para librarse, mediante la arbitrariedad que se encuentra en la exégesis de las barreras de la dogmática. Pero la fe ya ha desaparecido, se ha vuelto indiferente, cuando las determinaciones de la fe son sentidas como barreras. Es solamente la indiferencia religiosa bajo la apariencia de la religiosidad, que convierte la Biblia, que según su naturaleza y su origen es indeterminada, en una medida exclusiva de la fe, y que, bajo el pretexto de creer solamente lo esencial, no cree nada, lo que merece el nombre de la fe, por ejemplo, poniendo en lugar del Hijo de Dios determinado de la Iglesia, la determinación vaga de un hombre sin pecado, el cual, como ningún otro, podría atribuirse el nombre del Hijo de Dios, en una palabra, de un hombre al cual uno no se atreve a llamarle hombre ni Dios. En efecto, que esto es solamente el indiferentismo religioso, que se esconde detrás de la Biblia, se ve por el hecho de que se consideran las cosas de la Biblia, que contradicen al actual punto de vista de la ciencia, como no obligatorias, y hasta se las niega por no cristianas y hasta se declaran acciones que son cristianas y

que necesariamente constituyen una consecuencia de la fe, como por ejemplo, la separación que debe haber entre los fieles y los infieles.

La Iglesia ha condenado con entera razón a las demás sectas y a los infieles en general (6); porque esta condenación está basada en la esencia de la fe. La fe aparece, por lo pronto sólo como una separación inofensiva entre los fieles y los infieles; pero esta separación es sumamente crítica. Los fieles tienen a Dios en su favor, los infieles lo tienen en su contra y en esto reside el motivo de la exigencia de abandonar el estado de la infidelidad. Lo que tiene a Dios en su contra es una nada, es condenado; porque lo que tiene a Dios en su contra está también a su vez en contra de Dios. La creencia es sinónima de *ser humano*; la no creencia de ser malo. La fe limita y atribuye todo a la mentalidad. Para la fe los infieles son no creyentes por ser malos (7), son enemigos de Cristo. La fe asimila, por lo tanto, solamente a los creyentes; en cambio, condena a los infieles. Ella es buena para con los fieles, pero mala para con los infieles. En la fe hay un principio malo.

Es solamente el egoísmo, la vanidad de los cristianos, lo que les hace ver la astilla de la fe de los puebos no cristianos, pero no ven las vigas en su propia fe. Sólo la forma de la diferencia religiosa de la fe es, entre los cristianos, otra que entre los demás pueblos. Son solamente diferencias climatéricas o diferencias del temperamento del pueblo las que fundamentan la diversidad. Un pueblo belicoso o en general un pueblo exaltado, demostrará, naturalmente, su diferencia religiosa por acciones bélicas. Pero la naturaleza de la fe como tal es, en todos los pueblos, la misma. En su esencia, la fe condena y rechaza. Toda la bendición, todo lo que es bueno, lo reclama para sí y para su Dios, así como el amante lo hace con la amada; pero toda la maldición, todo lo malo, lo atribuye a la incredulidad. Bendito, agradable a Dios, candidato de la eterna felicidad es el creyente; pero maldito, condenado por Dios, rechazado por los hombres es el infiel; porque lo que Dios rechaza, el hombre no puede aceptar; sería esto una crítica del juicio divino. Los mahometanos matan a los infieles con fuego y espada, los cristianos con las llamas del infierno. Pero las llamas del infierno se manifiestan también ya en este mundo para iluminar la noche del mundo infiel. Así como los fieles ya aquí gozan las alegrías celestiales, así también arden ya aquí las llamas del fuego eterno, por lo menos en momentos de entusiasmo religioso (8). El cristianismo no impone persecuciones de los herejes y menos todavía la conversión por las armas. Pero en cuanto la fe condena, produce necesariamente una mentalidad de la cual han surgido las persecuciones de herejes. Amar a un hombre que no cree en Cristo, sería un pecado contra Cristo, sería amar al enemigo de Cristo (9). Lo que Dios, lo que Cristo no ama, esto no debe amar tampoco el hombre; su amor sería una contradicción con la voluntad divina, luego significaría un pecado. Dios ama por cierto a todos los hombres, pero sólo cuando y porque son cristianos o por lo menos pueden serio y quieren serio. Ser cristiano significa ser amado por Dios; no ser cristiano significa ser odiado por Dios, ser un objeto de la ira divina (10). Luego el cristiano sólo debe amar al cristiano, al otro sólo como a un objeto cristiano; sólo debe amar lo que la fe santifica y bendice. La creencia es el bautismo del amor. El amor al hombre como hombre, sólo es un amor natural. El amor cristiano es un amor sobrenatural y santificado; pero el amor cristiano ama solamente lo que es cristiano. La frase: *amad a vuestros enemigos* se refiere sólo a los enemigos personales, pero no a los enemigos públicos, los enemigos de Dios, los

enemigos de la fe, los infieles. Quien ama al hombre, niega a Cristo; quien no cree en Cristo, niega a su Señor y Dios; la fe anula los vínculos naturales de la humanidad, pues pone en lugar de la unidad general y natural, una unidad particular.

No se objete que la Biblia dice: *No juzguéis a fin de que no seáis juzgados*. Por lo tanto, no se objete el hecho de que la fe deje a Dios tanto el juicio como la condena. También estos y semejantes pronunciamientos sólo valen para el derecho privado cristiano, pero no en el derecho estadual cristiano; ellos pertenecen solamente a la moral, no a la dogmática. Ya significa una indiferencia religiosa el referir semejantes pronunciamientos al terreno de la dogmática. La diferencia entre el infiel y el hombre es un fruto de la humanidad moderna. Para la fe el hombre sólo se considera según su creencia; la diferencia esencial entre el hombre y el animal consiste para la fe solamente en la creencia religiosa. Sólo ella comprende en sí todas las virtudes que atraen al hombre el beneplácito de Dios; pero Dios es la medida, su complacencia es la forma cómo debe ser el hombre reconocido por Dios. Donde se hace una diferencia entre el hombre y el creyente, ya hay una separación de la fe; allí ya vale el tambre por sí solo independientemente de su creencia. Por eso la fe sólo es una fe verdadera y sincera allí donde triunfa la diferencia religiosa. Si la diferencia religiosa se mitiga, también la misma fe se vuelve indiferente y no tiene carácter. Sólo en casos de por sí indiferentes la fe puede ser liberal. El liberalismo del apóstol Pablo tiene como suposición la aceptación de los artículos fundamentales de fe. Donde interesan en primer término los artículos fundamentales de la fe, se forma la diferencia entre lo esencial y lo no esencial. En el terreno de lo que no es esencial, no hay ninguna ley; allí sois libres. Pero sólo bajo la condición de que concedáis a la fe su derecho, la fe os dará derechos y libertades.

Sería por lo tanto equivocado creer que la fe dejara el juicio a Dios. Sólo le deja el juicio moral con respecto a la fe, sólo el juicio sobre la realidad moral de la misma, o sea sobre la sinceridad o no sinceridad de la fe de los cristianos. La fe sabe cuáles estarán a la izquierda y cuáles a la derecha de Dios. Sólo no lo sabe con respecto a las personas; pero que únicamente los fieles serán los herederos de la felicidad eterna, está fuera de cualquier duda (11). Pero también prescindiendo de eso: el Dios que difiere entre los fieles y los infieles, que condena y que recompensa, no es otra cosa sino la misma fe. Lo que Dios condena, lo condena la fe y viceversa. La fe es un fuego que devora sin contemplaciones de ninguna clase a todo lo que le es contrario. Este fuego de la fe, considerado como un ser objetivado, es la ira de Dios o, lo que es lo mismo, el infierno, porque el infierno tiene lógicamente su razón de ser en la ira de Dios. Pero este infierno lo tiene la fe en sí mismo, en sus sentencias de condena. Las llamas del infierno son solamente las chispas de la mirada iracunda con que mira la fe a los infieles.

Por eso la fe es, en su esencial parcial. Quien no está en favor de Cristo, está en contra de él. La fe sólo conoce enemigos o amigos, no hay ante ella imparcialidad; sólo está imbuída de sí misma. La fe es en su esencia intolerante -digo en su esencia porque con la fe siempre está ligada la manía de que su causa es la causa de Dios, su honor el honor de Dios. El Dios de la fe no es otra cosa sino el ser subjetivado de la fe, la fe que es objeto para sí misma. Por eso se identifica también en el alma religiosa y en la conciencia religiosa la causa de la fe con la causa de Dios. Dios toma parte a su favor;

el interés de los fieles es el interés intrínseco de Dios mismo. *Quien os toca a vosotros* - así dice el libro del profeta Sacharja- toca la pupila del Hijo de Dios (12). Lo que hiere la fe hiere a Dios, lo que niega la fe niega a Dios.

La fe no conoce ninguna otra diferencia que aquella que existe entre el servicio de Dios y la idolatría. Sólo la fe da honor a Dios; la infidelidad le quita a Dios lo que a él le pertenece. La infidelidad es una injuria contra Dios, es un crimen de *lesa majestad*. Los paganos adoran a los demonios; sus dioses son diablos. *Yo digo que lo que sacrifican los paganos, lo sacrifican a los diablos y no a Dios. Yo no quiero que vosotros tengáis relación con el diablo*. I. Corintios 10, 20. Pero el diablo es la negación de Dios; el odio a Dios, no quiere que haya Dios. De la misma manera la fe es ciega contra lo bueno y lo verdadero que hay también en la idolatría; y así ella ve en todo lo que no sirve a su Dios, es decir, a sí misma, idolatría y en la idolatría sólo una obra del diablo. Por eso la fe debe ser negativa también en sus sentimientos frente a esta negación de Dios: es, por lo tanto, en su esencia, indiferente contra lo que es contrario, y en general contra lo que no coincide con ella. Su tolerancia sería una intolerancia para con Dios, el cual tiene el derecho de una tiranía absoluta. Nada debe existir de lo que no reconoce a Dios ni a la fe. *Que en el nombre de Jesús doblen su rodilla todos los que están en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra, y que todas las lenguas confiesen que Jesucristo es el ser en honor de Dios el Padre*. (13). Por eso exige también la fe un más allá, un mundo donde ella no tiene oposición alguna o donde esta oposición por lo menos existe para glorificar el egoísmo de la fe triunfante. El infierno dulcifica las alegrías de los feligreses beatos. Vendrán ellos, los elegidos, para contemplar las torturas de los infieles y ver sus dolores, y no serán movidos a compasión, sino que, al contrario, al contemplar los sufrimientos innumerables de los infieles, darán ellos gracias a Dios embargados de alegría sobre su propia salvación (14).

La fe es lo contrario del amor. El amor reconoce hasta en el pecado todavía la virtud, y hasta en el horror la verdad. Sólo desde aquel tiempo en que, en lugar del poder de la fe se ha colocado el poder de la unidad natural y verdadera del género humano, el poder de la inteligencia y de la humanidad, se ve también en el politeísmo una verdad, o por lo menos se trata de explicar con razones naturales y humanas, lo que la fe sólo deriva del diablo. Por eso es también el amor sólo idéntico con la inteligencia, pero no con la fe; porque así como es la inteligencia, así es el amor, de una naturaleza libre y universal, mientras que la fe tiene una naturaleza limitada y cohibida. Sólo donde la inteligencia reúne también un amor general, la inteligencia misma no es otra cosa sino el amor universal. La fe ha inventado al infierno, no el amor ni la inteligencia. Para el amor es el infierno una abominación y para la inteligencia es una estudipez. Sería imposible ver en el infierno sólo una aberración de la fe, una fe equivocada. El infierno se encuentra también ya en la Biblia. La fe, en general, se parece a sí misma en todas partes del mundo, por lo menos la fe positivamente religiosa, la fe en el sentido en que aquí se toma y debe tomarse, a no ser que se quiera convertir los elementos de la inteligencia y de la instrucción con la fe -una mezcla en que por cierto el carácter de la fe ya no puede distinguirse.

Por eso, si la fe no contradice al cristianismo, no le contradicen a éste tampoco su mentalidad, que resulta de la fe, ni tampoco las acciones que resultan de esa mentalidad. Todos los actos, todos los sentimientos que contradicen al amor, a la

humanidad, y a la inteligencia, coinciden con la fe. Todos los horrores de la historia de la religión cristiana acerca de los cuales nuestros fieles dicen que no han venido del cristianismo, han surgido, sin embargo, de él, porque provinieron de la fe. La negación de este hecho es hasta una consecuencia necesaria de la fe; porque la fe se atribuye sólo lo que es bueno, pero todo lo que es malo lo atribuye a la inferioridad o a la verdad de la fe verdadera o al hombre en general. Pero precisamente en el hecho de que la fe niega que el cristianismo tenga culpa alguna en lo malo, tenemos la prueba decisiva de que ella es realmente la causante de todo eso, porque tenemos allí el testimonio de su limitación, parcialismo e intolerancia debido a la cual sólo es buena para consigo misma y para sus adeptos; en cambio, es mala e injusta contra todo lo demás y contra todas las demás. Lo bueno que los cristianos han hecho, lo han hecho según la fe, no el hombre, sino el cristiano, o sea la misma fe; pero lo malo que han cometido los cristianos no lo ha hecho el cristiano, sino el hombre. Las acciones malas del cristianismo, corresponden, por lo tanto, a la esencia de la fe, tal cual como ya está pronunciada en el documento más antiguo y más sagrado del cristianismo, en la Biblia. *En cuanto alguno os predique un evangelio distinto del que habéis recibido, sea maldito* (15) Gálatas 1, 9. *No tiréis en el mismo yugo ajeno con los infieles. Porque ¿qué puede tener de común la justicia con la injusticia? ¿Qué tiene de común la luz con la oscuridad? ¿Cómo coincide Cristo con Belial? ¿O cómo puede tener el fiel participación alguna con un infiel? ¿Qué tiene que ver el templo de Dios con el de los dioses? Vosotros, en cambio, sois el templo de Dios vivo así como dice Dios: Yo quiero vivir e imperar entre ellos y quiero ser su Dios y ellos deben ser mi pueblo. Por eso segregaos y separaos de aquellos, dice el Señor, y no toquéis nada de lo que es impuro, entonces os recibiré.* 2. Corintios 6. 14-17. *Y cuando el señor Jesucristo se revele en el cielo juntamente con sus ángeles poderosos rodeado de llamas de fuego, para entregar a su venganza los que no reconocen a Dios y para que aquellos que no obedecieron al evangelio de nuestro Señor Jesucristo sufran penas y maldición eterna lejos de la faz del Señor y de su poder glorioso, cuando venga para que sea glorificado en medio de sus santos, admirado de todos los fieles* 2. Tes. 1. 7-10. *De tal modo Dios ha amado al mundo, que entregó a su propio Hijo Unigénito, a fin de que todos los que creen en él no se pierdan, sino que tengan la verdad eterna*. Juan 3, 16. *Cada espíritu que no confiesa que Cristo ha venido en carne no es de Dios; es el espíritu del anticristo*. 1. Juan, 4. 2, 3. *¿Quién es mentiroso a no ser aquel que niega que Jesús era el Cristo? Este es el anticristo que niega al Padre y al Hijo*. 1, Juan 2. 22. *Quien trasgrede una ley y no queda en la doctrina de Cristo no tiene Dios; quien queda en la doctrina de Cristo, tiene a ambos, al Padre y al Hijo. Si alguno viene a vosotros y no os predica su doctrina, no lo recibáis en vuestra casa ni le saludéis. Porque quien le saluda, participa en sus malas obras*. 2. Juan. 9-11. Así habla el Apóstol del amor. Pero el amor que él celebra es sólo el amor fraternal cristiano. *Dios es el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los fieles*. 1 Tim. 4. 10. Este *especialmente* es muy significativo. *Hagamos bien a todo el mundo, pero más que a nadie a los correligionarios*. Galatos 6. 10. Este *más que nadie*, es también significativo. *Evita a un hombre hereje cuando ha sido amonestado una y otra vez y sepa que es malo y pecaminoso y se ha condenado a sí mismo* (16) Tito 3, 10, 11. *Himeneo y Fileto han echado a perder la fe de varios; por eso los he entregado al diablo, a fin de que sean castigados y que no blasfemen más* I Tim 1 20; 2. Tim. 2.17.18. Todas estas son citas que invocan los católicos hoy todavía para demostrar que la intolerancia de la Iglesia para con los herejes es apostólica. *Si alguien no quiere a Nuestro Señor Jesucristo, sea anatema*. 1. Coro 16. 22. *Quien cree en el Hijo, tiene la vida eterna. Quien no cree en el Hijo, no verá la vida eterna, sino que la ira de Dios caerá sobre él* (17) Juan 3. 36. *Y quien escandaliza a uno de los*

pequeñuelos que creen en mí, será mejor para él que le fuera colgada una piedra molar en su cuello y que fuera tirado al mar. Marcos. 42; Mateo 18.6. *Quien cree y se hace bautizar, será beato; pero quien no cree será condenado* Marcos. 16. 16. La diferencia entre la fe tal como se expresa, ya en la Biblia, y la fe como se presenta en tiempos posteriores, es sólo equivalente a la diferencia entre la semilla y la planta. En la semilla no se ve tan claramente todo lo que en la planta madura salta a la vista; y sin embargo la planta ya se encuentra en el germen o en la semilla. Pero lo que salta a la vista, esto, naturalmente, los sofistas no quieren reconocerlo; sólo se aferran a la diferencia entre la existencia desarrollada y no desarrollada; la unidad entre ambas no la reconocen.

La fe pasa a ser necesariamente odio, y el odio se convierte en persecución, donde la influencia de la fe no encuentra resistencia y no fracasa frente a un poder ajeno a la fe, como ser al poder del amor, de la humanidad, de la justicia. La fe se eleva necesariamente por encima de las leyes morales naturales. La doctrina de la fe es la doctrina de los deberes contra Dios -el deber supremo es la fe. Cuanto más alto esté Dios por encima del hombre, tanto más altos están también los deberes para con Dios. Y necesariamente los deberes contra Dios, entran en colisión con los deberes humanos. Dios no solamente es creído y representado como el ser común, el padre de los hombres, el amor -semejante fe es la fe del amor-; también representado como un ser personal, como ser en sí. Por eso, como Dios en calidad de un ser en sí se separa de la esencia del hombre, así se separan también los deberes para con Dios de los deberes para con los hombres -separándose en los sentimientos en igual forma la fe de la moral y del amor (18). Que nadie diga que la fe en Dios sea la fe en el amor, en el bien, y que, por lo tanto, la fe sea una expresión de sentimientos buenos. En el concepto de la personalidad desaparecen las determinaciones morales; se convierten en cosa secundaria, en meros accidentes. La cosa principal es el sujeto, el divino yo. El amor a Dios mismo es santo, un amor hacia un ser personal, no moral, sino amor paternal. Innumerables canciones piadosas sólo están llenas del amor hacia el Señor; pero en este amor no se ve ni una chispa de un sentimiento o idea moral elevada.

La fe es para sí misma lo más sublime, porque su objeto es una personalidad divína. Por eso hace depender la eterna felicidad de sí misma, no del cumplimiento de deberes generales y humanos. Pero lo que tiene por consecuencia la eterna felicidad, esto se convierte, en el sentido del hombre, necesariamente en una cosa principal. Por eso, así como intrínsecamente la moral está subordinada a la fe, así puede y debe allí subordinarse y hasta sacrificarse a esta fe exteriormente y prácticamente. Es necesario que haya acciones en que la fe se presente diferente y hasta en forma contradictoria con respecto a la moral -acciones que moralmente son malas, pero según la fe loables, porque sólo tienen por fin el interés verdadero de la fe. Toda la salvación está en la fe; por eso todo depende de la salvación por la fe. Si la fe está en peligro, está en peligro también la eterna felicidad y el honor de Dios. Por eso la fe tiene una posición privilegiada cuando tiene por objeto el fomento de sí misma; porque es ella, en el sentido riguroso de la palabra, el único bien para el hombre, así como Dios mismo es el único ser bueno; por eso el primero y más alto mandamiento es la fe (19).

Precisamente porque no hay ninguna relación natural e intrínseca entre la fe y los sentimientos morales, más bíen la esencia de la fe requiere que ella sea indiferente

para con los deberes morales (20), que sacrifica el amor hacia los hombres al honor de Dios, precisamente por eso se exige que la fe tenga por consecuencia buenas obras y que se manifieste por las obras del amor. La fe indiferente hacia el amor, o sea la fe sin amor, contradice a la inteligencia, al sentimiento de la justicia en el hombre, al sentimiento moral al cual el amor se impone directamente como una ley y como una verdad. Por eso la fe se limita de por sí, y en contradicción con su esencia, a la moral: una fe que no se manifieste por el amor, no es una fe verdadera. Pero esta limitación no proviene de la misma fe. Es el poder y el amor independientes de la fe los que les imponen estas leyes; porque la cualidad moral se convierte en un signo característico de la fe verdadera. La verdad de la fe se hace depender de la verdad moral -una relación que en el fondo contradice a la fe.

En efecto, la fe beatifica al hombre; pero es cierto también que no le proporciona ningunos sentimientos verdaderamente morales. Si corrige al hombre, si tiene por consecuencia sentimientos morales, entonces proviene esto de una convicción intrínseca independiente de la fe religiosa, de la convicción de la verdad absoluta de la moral. Sólo es la moral que le dice a los creyentes: *Tu fe es una nada si no te hace bueno*; pero no lo dice la fe. Por cierto, la certeza de la eterna felicidad, el perdón de los pecados, la redención de todos los castigos, pueden ser un estímulo para el hombre de proceder bien. El hombre que cree esto, tiene todo, es beato (21); se hace indiferente para con los dones de este mundo; ninguna envidia, ninguna ambición, ningún sensualismo pueden ligarlo; todo lo que es terrenal desaparece ante el aspecto de la divina gracia y de la eterna beatitud. Pero las obras buenas no provienen de los sentimientos de la misma virtud. Ni el amor mismo ni el objeto del amor o sea el hombre, que es la base de toda moral, es el incentivo de sus buenas acciones. No, él no hace el bien por el bien, ni por el hombre, sino por Dios, por gratitud hacia Dios, que ha hecho todo por él, y por el cual, a su vez, él debe hacer todo lo que está en su poder. El suprime el pecado, porque ofende a Dios, a su Salvador, a su Señor y benefactor (22). El concepto de la virtud es aquí el concepto del sacrificio recompensador. Dios se ha sacrificado por el hombre; pero éste a su vez se sacrifica por Dios. Cuanto más alto el sacrificio, tanto mejor la acción. Cuanto más alto contradice al hombre, a la naturaleza, cuanto más alta la abnegación, tanto más grande la virtud. Y este concepto puramente negativo del bien, lo ha realizado y perfeccionado especialmente el catolicismo. Su concepto moral más sublime es el del sacrificio -de ahí el alto significado de la negación del amor sexual, de la virginidad. El castigo, o más bien la virginidad, es la virtud característica de la fe católica -es la virtud más trascendental y fantástica, la virtud de una fe sobrenatural-; es para la fe la virtud más alta pero en sí no es ninguna virtud. Por eso la fe convierte en una verdad lo que según su contenido no es ninguna; quiere decir, que no tiene sentido de la virtud, necesariamente tiene que degradar la virtud verdadera porque eleva una virtud puramente aparente, porque no es guiada por ningún otro concepto que por el de la negación, de la contradicción con la naturaleza del hombre.

Pero aunque las acciones contradictorias al amor cometidas durante la historia de la religión cristiana estén conformes con el cristianismo, y que por eso los adversarios del cristianismo tengan razón al inculparle las crueldades dogmáticas de los cristianos, ellos sin embargo se equivocan con respecto al cristianismo, porque el cristianismo no es solamente una religión de la fe, sino también del amor, no sólo

obliga a creer sino también a amar. Los actos de la barbarie y del odio con respecto a los herejes, corresponden y contradicen al mismo tiempo al cristianismo. ¿Cómo es posible esto? Por cierto lo es porque el cristianismo sancionó a la vez los actos provenientes del amor y los actos provenientes de la fe sin amor. Si el cristianismo hubiera tenido como ley solamente la fe, sus adeptos tendrían razón, y no sólo podrían inculpar las crueldades de la historia de la religión cristiana, entonces los reproches de los infieles serían justificados sin restricción alguna. El cristianismo no ha dado curso libre al amor, no se ha elevado al punto de vista de que el amor sería la ley absoluta. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla porque es una religión -y por eso el amor está sometido a la dominación de la fe. El amor es sólo una doctrina esotérica, la fe en cambio una doctrina esotérica del cristianismo- el amor es sólo la moral. pero la fe es la religión de la religión cristiana.

Dios es el amor. Este lema es el lema supremo del cristianismo. Pero la contradicción de la fe y del amor ya está contenida en esta frase. El amor sólo es un predicado. Dios el sujeto. ¿Pero qué es este sujeto en su oposición al amor? Yo debo preguntar y diferenciar de esta manera necesariamente. La necesidad de esta distinción sería destruída si se dijera a la inversa: *El amor es Dios*; el amor es el absoluto. En la frase, *Dios es el amor*, es el sujeto, la oscuridad detrás de la cual se esconde la fe; el predicado es la luz que ilumina el sujeto que de por sí es oscuro. El amor solo no llena mi espíritu: yo dejo un lugar abierto para mis faltas. En el predicado yo hago funcionar el amor, en el sujeto la fe contra el amor, al representarme a Dios como sujeto, en oposición al predicado. Es por eso necesario que yo pronto pierda la idea del amor, pronto la idea del sujeto, pronto sacrifique a la deidad de Dios la personalidad del amor, pronto sacrifique a la personalidad de Dios el amor. La historia del cristianismo ha confirmado bastante esta contradicción. Especialmente el cristianismo ha celebrado el amor como deidad esencial tan entusiastamente, que en este amor desapareció por completo la personalidad de Dios. Pero al mismo tiempo sacrificó en la misma alma a la majestad de la fe el amor. La fe insiste en la independencia de Dios; el amor la elimina. *Dios es amor*, significa que Dios es nada en sí; quien ama renuncia a su independencia egoística; él convierte lo que ama en lo esencial de su existencia. Pero al mismo tiempo, mientras que me hundo en la profundidad del amor, surge la idea del sujeto y destruye la armonía entre el ser divino y humano, la que ha sido profunda por el amor. La fe se presenta con sus pretensiones y concede al amor sólo tanto como le corresponde a un predicado cualquiera, en el sentido común y general. La fe no deja que el amor obre libre e independientemente; se convierte en la esencia, en el fundamento. El amor de la fe es solamente una figura retórica, una ficción poética de la fe -es la fe en éxtasis. Cuando la fe vuelve en sí, ha desaparecido el amor.

Forzosamente debo yo practicar esta contradicción teórica también en mi vida. Forzosamente; porque el amor en el cristianismo es manchado por la fe, no es libre, no es comprendido en el sentido verdadero de la palabra. Un amor limitado por la fe es un amor falso (23). El amor no conoce otra ley sino la de sí mismo; es divino por sí mismo; no necesita de la consagración por parte de la fe; sólo puede ser fundamentado por sí mismo. El amor que está ligado a la fe, es, en cambio, un amor falso, un amor que contradice al concepto del amor, es decir que se contradice a sí mismo, es un amor aparente, porque esconde en sí el odio de la fe; sólo es bueno

mientras no se lesiona la fe. Por eso, en esta contradicción consigo mismo, se le ocurren, para retener la apariencia del amor, los sofismas más diabólicos, tales como Agustín los reproduce en su apología de las persecuciones de los herejes. El amor es limitado por la fe; por eso él no encuentra que los actos del odio que permite la fe sean una contradicción consigo misma; éste amor interpreta los actos de odio, efectuados por la fe, como actos de amor. Y necesariamente encara en semejantes contradicciones, porque ya de por sí es una contradicción, que el amor puede ser limitado por la fe. Cuando el amor soporta semejante barrera, ha renunciado a su independencia, a su propio juicio, a su propio criterio y medida; está sin remedio entregado a los mandamientos de la fe.

Aquí tenemos un nuevo ejemplo de que muchas cosas que no están escritas literalmente en la Biblia, sin embargo están contenidas en ella según el principio. Encontramos en la Biblia las mismas contradicciones que encontramos en Agustín y en el catolicismo en general; sólo que aquí se encuentran pronunciadas en forma más determinante, y que tienen una existencia más llamativa y que por eso mismo indigna. La Biblia condena por la fe, e indulta por el amor. Pero sólo conoce un amor fundado en la fe. Luego, existe aquí también un amor que maldice, un amor inseguro, un amor que no me da ninguna garantía de que no se convierta un día en odio: pues si no reconozco los artículos de la fe, estoy fuera del alcance y del reino del amor, soy un objeto de la maldición, del ifierno, de la ira de Dios, para el cual la existencia de los infieles es un escándalo, una espina en el ojo. El amor cristiano no ha vencido al infierno porque no ha superado la fe. El amor es de por sí ateo: pero la fe es sin amor. El amor es ateo porque no conoce cosa más divina que sí mismo, porque sólo cree en sí mismo como verdad absoluta.

El amor cristiano es por eso un amor especial porque se llama cristiano y porque lo es. Pero la universalidad está en la esencia del amor. Mientras que el amor cristiano no renuncia a la cristiandad, mientras que no convierte al amor en la ley suprema, mientras tanto es un amor que ofende a la veracidad -porque es precisamente amor lo que suprime la diferencia entre el cristianismo y el llamado paganismo- es un amor que, debido a su carácter especial, contradice a la esencia del amor, es un amor anormal, sin amor, que por eso mismo ya hace mucho que se ha convertido en un objeto de la ironía. El amor verdadero se basta a sí mismo: no necesita de ninguna tutela especial ni de ninguna autoridad. El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza, que no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por vía de los sentimientos. Si este amor debe ser fundado en el nombre de una persona, entonces esto solamente es posible si se ligan con esta persona imaginaciones irreligiosas, ya sean de carácter especulativo, ya sean de carácter religioso. Pero con la irreligiosidad se une siempre el sectarismo, el particularismo y con el partkularismo el fanatismo. El amor sólo puede fundarse en la unidad de la especie, de la inteligencia, en la naturaleza de la humanidad: pero sólo entonces es un amor profundo, protegido en el principio, asegurado y libre, porque se funda en el origen del amor del cual proviene también el amor de Cristo. El amor de Cristo también era un amor derivado. No nos ha amado por sí mismo, a raíz de su propio poder, sino en fuerza de la naturaleza de la humanidad. Si el amor se funda en una persona, entonces este amor es un amor especial que sólo alcanza hasta donde alcanza también el reconocimiento de esta persona: es un amor que no se funda en su

propio terreno y sólo en el amor. ¿Acaso debemos amarnos porque Cristo nos ha amado? Semejante amor sería un amor afectado e imitado. ¿Acaso podemos amarnos sólo cuando amamos a Cristo? ¿Es acaso Cristo la causa principal del amor? ¿No es el motivo de su amor la unidad de la naturaleza humana? ¿No es semejante amor un amor quimérico? ¿Puedo yo sobrepasar la esencia de la especie? ¿Puedo yo amar algo más sublime que la humanidad? Lo que Cristo ennobleció era el amor; lo que él era lo ha recibido del amor sólo en calidad de préstamo; no era propietario del amor como lo hacen creer las imaginaciones irreligiosas. El concepto del amor es un concepto independiente que no se deduce recién de la vida de Cristo; al contrario, yo reconozco esta vida solamente porque encuentro que coincide con la ley, con el concepto del amor.

Históricamente se ha demostrado esto por el hecho de que la idea del amor no sólo vino con el cristianismo, penetrando mediante él en la conciencia de la humanidad, que no es de ninguna manera sólo cristiana. Las ideas del amor acompañan las crueldades del Imperio romano. El imperio de la política, que reunía a la humanidad en una forma contradictoria a su concepto, debía descomponerse. La unidad política es una unidad forzosa. El despotismo de Roma debía dirigirse hacia su interior, debía destruirse a sí mismo. Pero precisamente debido a esta miseria de la política el hombre se libró enteramente del lazo de la política que ahogaba su corazón. En lugar de Roma se colocó el concepto de la humanidad y con ello, en lugar del concepto de la dominación, el concepto del amor. Hasta los judíos habían mitigado su espíritu sectario y religioso lleno de odio debido al principio humanitario de la cultura griega. Filo celebra el amor como virtud suprema. El concepto de la humanidad exigía que las diferencias nacionales fueran disueltas. El espíritu pensador ya había vencido hacía mucho las separaciones civiles y políticas de los hombres. Por cierto, Aristóteles distingue al hombre del esclavo y coloca al esclavo como hombre en pie de igualdad con el amo, admitiendo hasta amistad entre ambos. Hubo esclavos que hasta llegaron a ser filósofos. Epiteto, el esclavo, era estoico; también lo era Marco Aurelio, el emperador. De esta manera la filosofía ha unido a los hombres. Los estoicos (24), enseñaban que el hombre no había nacido por sí mismo, sino por los demás, es decir, por el amor -una palabra que dice infinitamente mucho más que la famosa palabra del emperador Marco Aurelio, que impone el amor del enemigo. El principio práctico de los estoicos es, a este respecto, el principio del amor. El mundo es para ellos una ciudad común, los hombres son ciudadanos de esta ciudad. Especialmente Séneca celebra, con las expresiones más sublimes, al amor, la clemencia, la humanidad, sobre todo para con los esclavos. De este modo el rigorismo político, y la estrechez patriótica habían desaparecido. Un fenómeno especial de estas tendencias humanitarias, la más popular y por eso religiosa aparición de este nuevo principio, era el cristianismo. Lo que en otra parte se formó por el camino de la ilustración, esto mismo se pronunció aquí como sentimiento religioso, como objeto de la fe. Por eso el cristianismo convirtió una unidad general en una especial poniendo, empero, el amor hacia la causa de la fe, en contradicción con el amor general. La unidad no fue llevada hasta su origen. Las diferencias nacionales desaparecieron, pero en su lugar se coloca ahora la diferencia de la fe. la oposición entre cristiano y no cristiano, que era mucho más intensa y más profunda también que la oposición nacional.

Cualquier amor fundado en un fenómeno especial contradice, como ya se ha dicho, a la esencia del amor, que no permite barreras y vence todo particularismo. Debemos amar al hombre por el hombre. El hombre es por eso objeto del amor, porque es un ser capaz de la inteligencia y del amor. Es ésta la ley de la especie, la ley de la inteligencia. El amor debe ser un amor inmediato; hasta existe sólo como amor inmediato. En cambio si intercalo entre el otro y yo, la imaginación de una individualidad en que la especie ya ha tenido su realización, cuando yo precisamente por el amor debo realizar la especie, entonces anulo la esencia del amor, estorbo la unidad por la imaginación de un tercero fuera de nosotros; porque entonces el otro sólo me es objeto del amor porque tiene semejanza o comunidad con este tercero, y no me lo es por sí mismo, o sea por su esencia. Se presentan aquí todas las contradicciones que tenemos en la personalidad de Dios, donde el concepto de la personalidad se afirma en la conciencia y en los sentimientos por sí mismo, sin las cualidades que la hacen una personalidad amable y venerable. El amor es la esencia subjetiva de la especie así como la inteligencia es su existencia objetiva. En el amor, en la inteligencia, desaparece la necesidad de una persona intermediaria. Cristo no es otra cosa sino una imagen bajo la cual se impuso a la conciencia del pueblo la unidad de la especie. Cristo amó a los hombres: él quería hacer felices a todos sin diferencia de sexo, edad, estado, nacionalidad. Cristo es el amor de la humanidad hacia sí misma como hacia un cuadro -según la naturaleza desarrollada de la religión- o como hacia una persona, pero una persona que como objeto de la religión sólo tiene el significado de un cuadro, sólo es una persona ideal. Por eso se expresa el amor como característico de sus discípulos. Pero este amor, como ya se ha dicho, no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por los sentimientos. La especie no es una mera idea: ella existe en los sentimientos, en la energía del amor. Es la especie la que produce en mí el amor. Un corazón admirable es el corazón de la especie. Luego es Cristo, como conciencia del amor, la conciencia de la especie. Todos debemos ser uno en Cristo. Cristo es la conciencia de nuestra unidad. Luego, quien ama al hombre por el hombre mismo, quien se eleva al amor de la especie, al amor universal que corresponde a la esencia de la especie (25), es cristiano, es el mismo Cristo. Hace lo que Cristo hizo y lo que Cristo hizo de sí mismo. Luego, donde la conciencia de la especie se forma como especie, allí desaparece Cristo, sin que su esencia verdadera perezca; porque era el representante, la imagen de la conciencia de la especie.

Notas

(1) *Si yo quiero ser cristiano, debo creer y hacer lo que otra gente no cree ni hace*, Lutero. (T. XVI, pág. 569).

(2) Celso hace el reproche a los cristianos de que ellos se vanagloriaban de ser los primeros después de Dios. (Orígenes: Adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605, pág. 182).

(3) *Soy orgulloso y vanidoso debido a mi eterna felicidad y perdón de los pecados pero, ¿por qué razón? Por el honor y la vanagloria ajenas, es decir, del Señor Cristo*, Lutero. (T. 11, pág. 344). *Quien se vanaglorie del Señor*. (I. Kor. I, 31).

(4) Un ex ayudante del general ruso Munich dijo: *Cuando yo era su ayudante, me sentía más grande que ahora, que soy el que manda*.

(5) *Los hombres, por ley divina, están obligados a buscar la fe verdadera. Ante todos los demás mandamientos de la ley, Dios ha colocado la fe verdadera diciendo: Oye Israel, el Señor nuestro Dios, es un único Señor. Con ello se excluye el error de aquellos que sostienen que es indiferente para la salvación del hombre el hecho de saber con qué fe él sirve a Dios*.

(6) Para los creyentes que tienen todavía fervor y carácter, el hereje es igual al infiel, al ateo.

(7) Ya en el Nuevo Testamento está ligado con el concepto de la infidelidad el de la desobediencia. *La malicia principal es la infidelidad*, Lutero. (T. XIII, pág. 647).

(8) Hasta Dios mismo no ahorra el castigo de los que blasfeman, de los infieles y de los herejes, no castigándolos más tarde, sino que a menudo, hasta los castiga en esta vida, *en bien de la cristiandad y para fortificar la fe*. Así por Ejemplo el hereje Cerinthum, el hereje Arium. (Ver Lutero. T. XIV, pág. 13).

(9) *Quien tiene el espíritu de Dios, que se acuerde de la frase* (Psalm. 139, 21): *Pues odio, Señor, a los que te odian a ti*, Bernardo. (Epist. 193 ad magist. Ivonem Card.).

(10) *Quien niega a Cristo, es negado por Cristo*, Cipriano. (Epist. 193 ad magist. Ivonem Card.).

(11) *Il y a*, dice Jurieux (T. 4. Papisme c. II), *un príncipe dangereux que les Esprits forts de ce Siecle essayent d'etablir, c'est que les Erreurs de creance de quelque nature qu'elles soyent ne damnent pas*; porque es imposible que uno que cree que haya una sola fe verdadera (Ephes. 4, 5) y que sabe cuál es esa fe verdadera, no sepa cuál sería la fe no verdadera y cuáles sean los herejes y cuáles no. (La imagen de Cristo, Tomás Beutzen Pastom, 1692, pág. 57). *Nosotros juzgamos y condenamos* -dice Lutero en su discurso de mesa con respecto a los que querían volver a bautizar a las personas- *con el evangelio, que dice: ¡Quien no cree está condenado. Por eso nosotros debemos estar seguros de que ellos se equivocan y que son condenados!*

(12) *El ha citado la parte más tierna del cuerpo humano para que nosotros veamos que Dios, del mismo modo, es ofendido por la menor ofensa de sus santos, como el hombre por la menor lesión de sus pupilas*, (L. VIII. De gubern Dei). *Tan cuidadosamente vigila Dios los caminos de los santos, que ni siquiera tropiezan con una piedra*, Calvin. (Inst. Rel. chr. Lib. 1, c. 17, sect. 6).

(13) Philipper 2, 10, 11. *Cuando se oye el nombre de Jesucristo, deben asustarse todos aquellos que en el cielo y en la tierra son infieles y ateos*, Lutero. (T. XVI, pág. 322). *El cristiano se vanagloria de la muerte de los paganos porque así glorifica a Cristo*, Divus Bernardo. (Sermo exhorto ad. Milites Templi.).

(14) Petrus Lomb. lib. IV, disto 50, C. 4. Esta frase no es de ninguna manera una manifestación del mismo Pedro Lombarda. Pues este hombre es demasiado modesto, tímido y dependiente de las autoridades del cristianismo como para hacer una aseveración de esta clase. No, esta frase es un dicho general, una expresión característica del amor cristiano y creyente. La doctrina de algunos padres eclesiásticos, como por ejemplo de Orígenes, de Gregario de Niza, de que los castigos de los condenados terminarían, no radica en la doctrina cristiana eclesiástica, sino en el platonismo. Por eso la doctrina de la terminación de los castigos del infierno ha sido rechazada no solamente por la Iglesia Católica, sino también por la protestante (Augsh. Konfess. Art. 17). Un ejemplo precioso de la estupidez exclusiva y llena de odio contra la humanidad que demuestra el amor cristiano es también la cita de Buddeus que se encuentra en Strauss (Christi Glaubenst., II. Bd., pág. 547) y según la cual no los niños de todos los hombres sino exclusivamente los niños de los cristianos participan de la gracia divina y de la beatitud si mueren sin ser bautizados.

(15) *Fugite, abhorrete hunc doctorem*. (Huid y abominad de semejante maestro). Pero, ¿por qué debo huirle? Porque la ira de Dios es decir la maldición de Dios, se descarga sobre su cabeza.

(16) Necesariamente resulta de ello también un espíritu como lo expresa, por ejemplo, Cipriano. *Si los herejes en todos lados son llamados enemigos y anticristos, si son designados como gente que hay que evitar, gente perversa y condenada por sí misma, ¿por qué no debieran, aquellos que según el testimonio del apóstol son condenados por sí mismos, no ser condenados por nosotros?* Epist. 74. (Edit. cit.).

(17) El lugar de Lucas (9, 56) cuyo sinónimo se encuentra en Juan, (3, 17) recibe, por lo tanto, su complemento y rectificación en la frase 18, que sigue en seguida: *Quien cree en él, no será juzgado; pero quien no cree ya lo está*.

(18) La fe no es por cierto *sin buenas obras*. Hasta es imposible, según la expresión de Lutero, hacer una diferencia entre las buenas obras y la fe, así como es imposible separar la iluminación del fuego. Pero sin embargo -y hasta es la cosa principal- pertenecen las buenas obras no al artículo de la justificación ante Dios, es decir, uno es justificado ante Dios y *beato sin las obras, solamente por la fe*. Luego, la fe es expresamente separada de las obras buenas: sólo la fe vale ante Dios, no la obra buena; sólo la fe causa la beatitud, no la virtud; sólo la fe tiene, por lo tanto, un significado substancial; la virtud, en cambio, solo un significado accidental, es decir, sólo la fe tiene significado religioso y autoridad religiosa, no la moral. Como se sabe, sostienen algunos que las obras, no sólo no eran necesarias, sino hasta *perjudiciales* para *la eterna felicidad*. Es esto muy exacto.

(19) Ver con respecto a esto, por ejemplo J. H. Boehmer, Jus Eccles. Lib. V, Tít. VII, párrafo 32, 34.

(20) *Placetta de Fide* dice: *No hay que buscar la verdadera causa para la inseparabilidad de la fe y de la piedad en la naturaleza de la cosa misma. Hay que buscarla, si no me equivoco, únicamente en la voluntad de Dios. El tiene razón y piensa como nosotros si a aquella unidad (es decir, de la santidad o del ánimo piadoso y virtuoso con la fe) la hace depender de la disposición de la voluntad de Dios. Tampoco esta idea es nueva, sino que coincide más con nuestros teólogos antiguos*, J. A. Ernesti. (Vindiciae arbitrii div. Opuse. Theol. p. 297). *Si alguien sostiene que aquel que no sea cristiano y que tenga la fe sin el amor, sea condenado*, Concil. Trid. (Sess. VI. De justif. can. 28).

(21) Ver con respecto a esto, Lutero, T. XIV, pág. 286.

(22) *Por eso las buenas obras deben seguir a la fe como acciones de gracias hacia Dios*. (Apologia de la confesión de Augsburgo, articulo 3). *¿Cómo puedo yo entonces recompensar tus actos de amor? Sí, hay algo que te es agradable cuando yo domino y apago los instintos de la carne a fin de que no puedan acumular nuevos pecados sobre mi corazón*. Cuando los pecados me invitan, entonces sé qué hacer, una mirada hacia la cruz de Jesús, extingue todos los encantos del pecado. Libro de canciones de las Hermandades Evangélicas.

(23) *La única limitación que no contradice a la esencia de amor es la autolimitación del amor por la razón, por la inteligencia. El amor que repudia la ley y la severidad de la inteligencia, es, teóricamente, un amor falso y prácticamente pernicioso*.

(24) Así también los peripatéticos; pero ellos fundaron el amor, también el amor hacia todos los hombres, no en un principio especial y religioso, sino en un principio natural, es decir, general y razonable. (Sobre el estoicismo ver Epiktet, Mark Aurel y Séneca en Kroners Taschenausgabe. H. S.).

(25) El amor activo es y debe naturalmente ser siempre un amor espacial, limitado, es decir, dirigido hacia el prójimo. Y sin embargo es, según su naturaleza, un amor universal; pues ama al hombre por el hombre, o sea al hombre en nombre de la especie. En cambio, el amor cristiano es, como cristiano, según su naturaleza exclusiva.

CAPÍTULO VIGÉCIMO OCTAVO

Aplicación final

En la contradicción que hemos descubierto entre la fe y el amor tenemos la necesidad práctica de elevarnos por encima del cristianismo y por encima de la esencia de la religión en general. Hemos demostrado que el contenido y el objeto de la religión son absolutamente humanos, que el secreto de la teología es la antropología y que el del ser divino es el ser humano. Pero la religión no tiene la conciencia de la humanidad ni de su contenido; más bien se opone a lo que es humano o por lo menos no confiesa que su contenido sea humano. El momento decisivo y necesario para el cambio de la Historia es, por lo tanto, la confesión clara de que la conciencia de Dios no es otra cosa sino la conciencia de la especie, que el hombre sólo puede elevarse por encima de los límites de su individualidad o personalidad, pero no por encima de las leyes, de las determinaciones esenciales de su especie; que el hombre por lo tanto no puede pensar, imaginar, sentir, creer, querer y venerar a otro ser, como ser absoluto y divino, que el mismo ser humano (1).

Nuestra relación con la religión es en consecuencia no exclusivamente negativa, sino crítica; separamos lo verdadero de lo falso -aunque por cierto la verdad separada de lo que es falso, siempre es una verdad nueva y esencialmente diferente de la verdad vieja. La religón es la primera conciencia que tiene el hombre de sí mismo. Santas son las religiones, precisamente porque son las tradiciones de la primera conciencia. Pero, lo que para la religión es lo primero, o sea Dios, esto es, como se ha demostrado, de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues sólo es la esencia objetiva del hombre; y lo que para ella es lo segundo, o sea el hombre, debe ser colocado y pronunciado como lo primero. El amor hacia el hombre no debe ser derivado; debe convertirse en un amor original. Recién entonces el amor es un poder verdadero, santo y de absoluta confianza. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, debe ser prácticamente la ley suprema y primera del hombre, el amor del hombre al hombre. *Homo homini Deus est*. El hombre es el Dios porque el hombre es el Dios para el hombre -es éste el principio supremo y práctico- es éste el momento decisivo que cambia la historia del mundo. Las relaciones del niño con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo, y en general del hombre con el hombre, es en una palabra todas las relaciones morales, son de por sí relaciones verdaderamente religiosas. La vida es, en general, en sus relaciones esenciales de una naturaleza absolutamente divina. Su consagración religiosa no la recibe por la bendición del sacerdote. La religión quiere consagrar un objeto mediante una acción de por sí puramente extrínseca; de este modo ella pretende ser

una potencia sagrada; fuera de sí sólo conoce relaciones terrenales, no divinas y precisamente por eso ella viene para santificarlas y consagrarlas.

Pero el matrimonio -naturalmente como unión libre del amor (2) -es por sí mismo sagrado, por la naturaleza de la unión que aquí se realiza. Sólo es verdadero, el matrimonio religioso, que corresponde a la esencia del matrimonio, al amor. Y así es con las demás relaciones morales. Sólo son morales, sólo son cultivadas en el sentido moral, donde son por sí mismas consideradas como religiosas. Verdadera amistad sólo existe allí donde los límites de la amistad se observan con conciencia religiosa, con la misma conciencia con que los creyentes conservan la dignidad de su Dios. Sagrada es y sea para ti la amistad, sagrada la propiedad, sagrado el matrimonio, sagrado el bien de todo hombre, pero sagrado en sí y para sí. En el cristianismo, las leyes morales se conciben como mandamientos de Dios, se convierte la moral misma en un criterio de la religiosidad: pero, sin embargo, la moral tiene un significado subordinado, no tiene para sí misma el significado de la religión. Esta sólo existe en la fe. Sobre la moral está Dios como un ser distinto del hombre, como un ser al cual pertenece lo mejor, mientras que para el hombre sólo queda la basura. Todos los sentimientos que deben ser dirigidos hacia la vida, hacia el hombre, todas sus mejores fuerzas, las gasta el hombre en favor de un ser que no necesita de nada. La verdadera causa se convierte en un simple medio sin importancia, una causa sólo imaginada en una causa verdadera y real. El hombre da gracias a Dios por el bien que el otro le ha hecho hasta con sacrificios. Las gracias que él expresa a su benefactor, sólo son aparentes, no son para él sino para Dios. El agradece a Dios; en cambio, es ingrato para con los hombres (3). De este modo, el sentido moral perece en la religión, El hombre sacrifica al hombre en favor de Dios. El sacrificio humano es, en verdad, sólo una expresión plástica del secreto intrínseco de la religión. Donde se sacrifican hombres a Dios, se consideran estos sacrificios como los más altos y la vida sensitiva como el bien supremo. Por eso se sacrifica la vida a Dios, y esto en casos extraordinarios, porque se cree así rendir a él el honor máximo. Si el cristianismo, por lo menos en nuestros tiempos, ya no sacrifica seres humanos a su Dios, se debe, si se prescinde de otras razones, sólo al hecho de que la vida corporal ya no se considera como el bien supremo; en su lugar se sacrifican a Dios el alma, la convicción, porque hasta se los cree más altos. Pero lo común es que el hombre, en la religión, sacrifica una obligación para con el hombre -como la de respetar la vida del otro y ser agradecido- a una obligación religiosa, sacrificando la relación con el hombre a la relación con Dios. Los cristianos han eliminado, mediante la doctrina de que Dios no necesita de nada, siendo esta propiedad sólo un objeto de la pura adoración, muchas imaginaciones bárbaras. Pero esta propiedad de Dios es solamente un concepto abstracto y metafísico, que en ninguna forma es el fundamento de la esencia propia de la religión. La necesidad de adoración, colocada solamente en el lado subjetivo, es para los sentimientos religiosos una cosa indiferente. Por eso debe ponerse en Dios una determinación que corresponda a la necesidad subjetiva, aunque no sea con palabras, pero por lo menos con hechos, para poder establecer reciprocidad: Todas las determinaciones reales de la religión descansan en la reciprocidad (4). El hombre religioso piensa en Dios porque Dios piensa en él, ama a Dios porque Dios lo ha amado primero, etc. Dios es celoso con respecto al hombre -la religión es celosa con respecto a la moral (5); ella observa sus mejores fuerzas, da al hombre lo que es del

hombre, pero a Dios lo que es de Dios. Y Dios es el sentimiento verdadero, es el corazón.

Si en los tiempos en que la religión era una cosa sagrada, encontramos que el matrimonio, la propiedad, las leyes de estado fueron respetadas debemos tener en cuenta que esto no tiene su causa en la religión, sino en la conciencia original y naturalmente moral y justiciera para la cual las relaciones jurídicas y morales, ya de por sí son santas. Para quien el derecho no es una cosa sagrada en sí misma, no le será tampoco jamás por la religión. La propiedad no se ha hecho sagrada porque fue considerada como una institución divina; sino porque fue considerada por sí misma como algo sagrado, fue considerada también como una institución divina. El amor no es sagrado por el hecho de que es un predicado de Dios; sino que es un predicado de Dios porque ya de por sí es divino. Los paganos no veneran la luz ni la fuente porque sean un don de Dios, sino porque estas cosas son beneficiosas para el hombre, porque dan alivio al que sufre, y por eso les atribuían honores divinos.

Donde la moral se funda en la teología y el derecho en la institución divina, se pueden justificar y fundamentar las cosas más inmorales, injustas e improbas. Sólo puedo fundamentar la moral por la teología, cuando yo mismo, mediante la moral, determino el ser divino. De lo contrario no tengo criterio de lo que es moral e inmoral; sino tengo una base inmoral y arbitraria, de la cual puedo derivar todas las cosas posibles. Debo, por lo tanto, poner la moral en Dios, si es que quiero fundamentarla por Dios; es decir, que puedo fundamentar la moral, el derecho, en una palabra, todas las relaciones esenciales sólo por sí mismas, y sólo las fundamento en forma verdadera, así como manda la verdad, cuando las fundamenta por sí mismas. Atribuir una cosa a Dios, o derivarla de Dios, no significa otra cosa sino quitar algo a la inteligencia que examina, llamar algo como indudable, sagrado y santo sin dar cuenta de ello. Por eso cuando la moral y el derecho son fundamentados en la teología, hay, o un desconocimiento absoluto o una intención mala y premeditada. Cuando nos interesa verdaderamente el derecho, no necesitamos un estímulo ni una ayuda de arriba. No necesitamos ningún derecho cristiano: necesitamos solamente un derecho razonable, justiciero y humano. Lo que es verdad, lo que es bueno, tiene su causa de consagración en sí mismo, en su cualidad. Cuando queremos en verdad la moral, vale ella por sí misma como un poder divino. Si la moral no tiene ningún fundamento en sí misma, no hay tampoco ninguna necesidad intrínseca para la moral. La moral es entonces librada a la arbitrariedad absoluta de la religión.

Luego trátase en la relación que tiene la inteligencia consciente con la religión, sólo de la destrucción de una ilusión -pero de una ilusión, que no es, de ninguna manera, algo indiferente, sino que más bien ha sido un perjuicio fundamental para la humanidad, porque quita al hombre, tanto la fuerza de la vida real, como el sentido de la verdad y de la virtud; porque hasta el amor, que es de por sí el sentido más verdadero, se convierte por la religiosidad, en un sentido sólo aparente e ilusorio, porque el amor reIígioso quiere al hombre sólo por Dios, quiere por lo tanto sólo aparentemente al hombre, pues en verdad sólo quiere a Dios.

Como hemos demostrado, sólo necesitamos invertir el orden de las relaciones religiosas, contemplando lo que es un medio para la religión, siempre como una finalidad, lo que para ella es subordinado, secundario, condicional como cosa principal, como cosa original. Entonces habremos destruido la ilusión y la luz de la verdad iluminará nuestros ojos. Los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor, estos símbolos esenciales y característicos de la religión cristiana, pueden confirmar e ilustrar esta verdad.

El agua del bautismo es para la religión el medio por el cual el Espíritu Santo se comunica al hombre. Pero mediante esta determinación, se pone la religión en contradicción con la inteligencia, con la verdad de la naturaleza de las cosas. Por un lado, la cualidad natural del agua es importante; por otro lado no lo es, es un simple medio arbitrario de la gracia y de la omnipotencia divinas. De estas y otras insoportables contradicciones nos libramos, dándole al bautismo el verdadero significado al considerado como un signo de la importancia de la misma agua. El bautismo debe representar el efecto milagroso pero natural del agua sobre el hombre. Efectivamente, el agua no sólo tiene efectos físicos sino también efectos morales e intelectuales sobre el hombre. El agua purifica al hombre no solamente de la suciedad corporal, sino que lo libra también de la ceguera mental; él ve y piensa más claramente, se siente más libre; el agua apaga el ardor de la concupiscencia. ¡Cuántos santos refugiáronse en esta cualidad natural del agua para vencer las tentaciones del diablo! Lo que la gracia te negaba te lo dio la naturaleza. El agua no solamente pertenece a la dieta, sino también a la pedagogía. Limpiarse, bañarse, es la virtud primera aunque sea la más ínfima (6). En la ducha se apaga la concupiscencia del egoísmo. El agua es el medio más próximo y primero para hacer amistad con la naturaleza. El baño en el agua es, por decir así, un proceso químico en que se disuelve nuestro egoísmo en la esencia objetiva de la naturaleza. EL hombre que sale del agua se siente como un hombre nuevo y recién nacido. La doctrina de que la moral no puede nada sin los medios de la gracia, tiene un buen sentido cuando colocamos en lugar de los medios de gracia sobrenaturales e imaginados, los medios naturales. La moral no puede hacer nada sin la naturaleza, debe unirse con los medios de naturaleza más sencillos. Los secretos más profundos se encuentran en lo que es común y lo que es cosa diaria. Esta verdad la anulan la religión y la especulación sobrenaturales, sacrificando los verdaderos secretos a los secretos ilusorios, como lo hacen aquí, al sacrificar la verdadera fuerza milagrosa del agua a una fuerza milagrosa imaginada. El agua es el medio más sencillo de la gracia y una medicina, tanto contra las enfermedades del alma como del cuerpo. Pero el agua sólo obra si se la aplica con regularidad. El bautismo, como acto único, no es un hecho enteramente sin autoridad y sin importancia o, si se ligan con él efectos reales, una institución irreligiosa. En cambio, el bautismo es una institución razonable si se presenta y se celebra en él la fuerza curativa moral y física del agua y de la naturaleza en general.

Pero el sacramento del agua necesita un complemento. El agua es un elemento de vida universal, nos recuerda nuestro origen y lo que tenemos en común con las plantas y los animales. En el bautismo de agua nos inclinamos bajo el poder de la fuerza pura de la naturaleza; el agua es la materia de la igualdad y libertad naturales, es el espejo de la época de oro. Pero nosotros, los hombres, nos diferenciamos

también de la fauna y de la flora que comprendemos junto con el imperio inorgánico bajo el nombre común de la naturaleza -nos diferenciamos también de la naturaleza. Por eso debemos también celebrar nuestra distinción, nuestra diferencia esencial. Los símbolos de esta nuestra diferencia son vino y pan. Pan y vino son, según su materia, productos de la naturaleza; según su forma, productos del hombre. Mediante el agua declaramos: el hombre no puede hacer nada sin la naturaleza; por el pan y el vino, declaramos: la naturaleza no puede producir nada, por lo menos nada espiritual, sin el hombre; la naturaleza necesita del hombre así como el hombre, de la naturaleza. En el agua se destruye la actividad espiritual del hombre; en pan y vino la disfrutamos. Pan y vino son productos sobrenaturales -en el sentido verdadero de la palabra que no contradice ni a la inteligencia ni a la naturaleza. Adoramos en el agua la pura fuerza de la naturaleza, adoramos en el vino y el pan la fuerza sobrenatural del espíritu, de la conciencia del hombre. Por eso es esta fiesta sólo para un hombre que ha llegado a la conciencia. El bautismo se imparte a los niños. Pero a la vez celebramos aquí la verdadera relación del espíritu con la naturaleza: la naturaleza da la materia, el espíritu da la forma. La fiesta del bautismo con agua, nos enseña a guardar gratitud hacia la naturaleza; la fiesta de pan y vino, gratitud hacia el hombre. Pan y vino pertenecen a las invenciones más antiguas. Pan y vino objetivan, simbolizan la verdad de que el hombre es el Dios y el salvador del hombre.

Comer y beber es el misterio de la cena del Señor -comer y beber es, en efecto, de por sí un acto religioso; por lo menos debería serlo (7). Por eso, piensa en cada bocado de pan que te libra del hambre, y en cada trago de vino que alegra tu corazón, en aquel Dios que te ha dado estos dones benéficos: en el hombre. Pero no olvides la gratitud hacia el hombre, la gratitud hacia la naturaleza. No olvides que el vino es la sangre de la planta, y la harina, la carne de la planta que es sacrificada en bien de tu existencia. No olvides que la planta simboliza la esencia de la naturaleza que se sacrifica para tu bien sin egoísmo. Luego no olvides las gracias que debes a la cualidad natural del pan y del vino. Y si quieres acaso reír de que yo llame al comer y al beber (porque son actos comunes y diarios y por eso mismo realizados por inumerables hombres sin espíritu y sin ideas), actos religiosos, pues bien, entonces piensa que también la cena del Señor es para muchos hombres un acto sin espíritu porque se efectúa a menudo. Para comprender bien el significado de esta cena de pan y vino, imagínate estar en una situación donde este acto de por sí diario se interrumpe a la fuerza. El hambre y la sed no solamente destruyen la fuerza física, sino también la fuerza espiritual y moral del hombre, le quitan la humanidad, la inteligencia, la conciencia. Si hubieras pasado semejante indigencia, semejante desgracia, alabarías y bendecirías la cualidad natural del pan y del vino que te han devuelto tu humanidad y tu inteligencia. Sólo necesitas interrumpir el curso ordinario y común de las cosas, para darle a lo que es común una importancia descomunal y para atribuir a la vida como tal un significado religioso. ¡Por eso, santo nos sea el pan, santo el vino y santa también el agua! Amén.

Notas

(1) Inclusive la naturaleza; porque así como el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza -esto vale contra el materialismo vulgar- así pertenece también la naturaleza a la esencia del hombre -esto vale contra el idealismo subjetivo, que también es el secreto de nuestra filosofía *absoluta*, por lo menos con respecto a la naturaleza. Sólo mediante la unión del hombre con la naturaleza podemos vencer el egoísmo sobrenatural del cristianismo.

(2) Sí, sólo como unión libre del amor; porque un matrimonio cuyo vínculo es solamente una barrera exterior y no la autolimitación voluntaria del amor, en una palabra, que no es un matrimonio así como nosotros mismos lo hemos querido y deseado, no es un matrimonio verdadero y en consecuencia no es un matrimonio verdaderamente moral.

(3) *Mientras que Dios hace bien para las autoridades y los grandes señores, el pueblo se dirige a ellos y no al Creador. Por eso los paganos convirtieron a sus reyes en dioses ... Porque ellos no querían que se notara que una obra buena venga de Dios, sino que venga de la criatura, aunque ésta sea solamente un medio por el cual Dios nos ayuda y nos da lo que necesitamos*, Lutero. (T. IV, pág. 237).

(4) *A quien me honra, yo también le honro, pero a quien me desprecia lo despreciaré yo también*. l. Samuel 2, 30. *Ya tiene buen padre el gusano más abominable y más digno del odio eterno, la confianza de ser amado por ti; porque siente el amor, o más bien porque presiente que es amado, no se atreve a no amar a su vez. Por eso nadie que ame, duda de que sea amado*, Bernardo ad Thomam. (Epist. 107). Es una palabra muy hermosa y muy importante. Si yo no soy para Dios, Dios no es para mí; si yo no amo no soy amado. El pasivo es el activo consciente de sí mismo; y el objeto es el sujeto consciente de sí mismo. Amar, significa hacerse hombre; ser amado, significa hacerse Dios. Yo soy amado -dice Dios-; yo amo -dice el hombre-. Recién más tarde esto se invierte y se convierte el pasivo en el activo y viceversa.

(5) El Señor dijo a Gedeón: *Hay demasiada gente contigo como para entregarte a Midian; Israel no debe glorificarse contra mí, diciendo: mi propia mano me ha redimido; esto quiere decir que Israel no debe atribuirse a sí mismo lo que me pertenece a mí*. Jueces 7, 2. *Así dice el Señor: maldito sea el hombre que confía en los hombres, pero bendito sea el hombre que confía en Jehová y cuya confianza es el Señor*. Jeremías 17, 5. *Dios no quiere tener nuestro dinero, ni nuestro cuerpo, ni nuestros bienes, sino que los ha dado al emperador (al representante del mundo, del Estado) y a nosotros por el emperador. Pero el corazón, que es lo mejor y lo más grande que tiene el hombre, lo ha retenido para sí mismo; el corazón hay que darlo a Dios a fin de que creamos en él*, Lutero (T. XVI, pág. 505).

(6) Se ve que el bautismo cristiano sólo es una reliquia de las antiguas religiones naturales donde, como en la religión parsi, el agua era un medio religioso de purificacién. (Ver Rhode, Da santa leyenda, etc., págs. 305-426). Pero aquí tenía el bautismo con agua un sentido mucho más verdadero y en consecuencia mucho más profundo que en los cristianos, porque el bautismo se fundaba en la fuerza y el significado natural del agua. Pero por cierto, para esos sencillos conceptos del mundo, propios de las antiguas religiones, nuestro sobrenaturalismo, tanto especulativo como teológico, no tiene ningún sentido. Por eso, si los persas, los hindúes, los egipcios, y los hebreos exigían la limpieza corporal como un deber religioso, demostraron ser mucho más razonables que los santos cristianos, que consideraban la impureza corporal como el principio sobrenatural de su religión. Lo que es sobrenatural en la naturaleza, se convierte en la práctiva a menudo en algo que es antinatural.

(7) *Comer y beber es la obra más fácil, puesto que a los hombres no les gusta ninguna cosa más que esta. Esta es la obra más alegre que se conoce. Por eso se dice: no hay baile sin comida. Esta misma obra agradable la emplea Nuestro Señor Jesucristo al decir: os he preparado una comida alegre, dulce y humana, no os impondré ninguna obra dura ... más bien instituiré una cena*, Lutero. (T. XVI, pág. 222).

APÉNDICE

Explicaciones, observaciones, citas

La conciencia del ser infinito no es otra cosa que la conciencia del hombre de la infinidad de su ser, o sea: en el ser infinito, que es el objeto de la religión; el hombre ve como objeto sólo su propio ser infinito.

Dios -dice Santo Tomás de Aquino- *no es ningún cuerpo. Cada cuerpo es finito. Y nosotros podemos llegar, con nuestra inteligencia e imaginación, hasta más allá de cualquier cuerpo finito. Si Dios fuera un cuerpo, podríamos pensar con nuestra inteligencia y nuestra fuerza imaginativa algo que sería más grande que Dios, cosa que se contradice*. (Summa contra gentiles, lib. I, c. 20). *El cielo y los ángeles tienen fuerzas finitas, luego no pueden llenar la infinita fuerza de comprensión de nuestro espíritu*. (J. L. Viwa sw verit. Fidei Christ, lib. I, de fine hom). *La beatitud es nuestro deseo último y único. Pero este deseo no lo puede llenar ningún bien terrenal, pues todo lo que es terrenal está debajo del espíritu humano. Dios sólo*

es el ser que puede llenar el deseo del hombre, que puede hacerla beato; pues el espíritu humano conoce por su inteligencia; él desea mediante su voluntad el bien universal (es decir, el bien infinito); pero sólo en Dios se encuentra el bien universal. (Tomás de Aquino, De princ. regim., lib. I, c. 8). *El objeto de la inteligencia humana es la verdad universal (universale verum, es decir, lo verdadero en general, o sea la verdad que no es limitada de un modo determinado); el objeto de la voluntad humana o sea del deseo humano, es empero, el bien universal, que no se encuentra en ningún ser creado (es decir, finito), sino que se encuentra solamente en Dios. Luego sólo Dios puede llenar la voluntad humana*. (Tomás, Punto summa theol. sac prima secundae, Qu II, 8). Pero si el objeto correspondiente y adecuado para el espíritu humano, no puede ser nada de lo que es corporal o terrenal, nada que es determinado o finito, si solamente lo puede ser el infinito, si sólo éste ser puede llenar la voluntad de la inteligencia del hombre, entonces para el hombre sólo la infinidad del propio ser es el objeto en el ser infinito, y el ser infinito no es otra cosa que una expresión, una apariencia, una revelación o una objetivación del propio ser ilimitado del hombre. *Un ser mortal no sabe nada de un ser inmortal*. (Sollustius bei H. Grotius De verit. relig. christ., lib. I, c. 24, Not. 1). Es decir, aquel ser para el cual un ser inmortal es el objeto, debe ser también inmortal. En el ser infinito, sólo en mi calidad de sujeto y de ser es para mí aquello un objeto, lo que es un predicado o una propiedad de mí mismo. El ser infinito no es otra cosa que la infinidad personificada del hombre; Dios no es otra cosa que la deidad o divinidad del hombre personificada y representada como un ser.